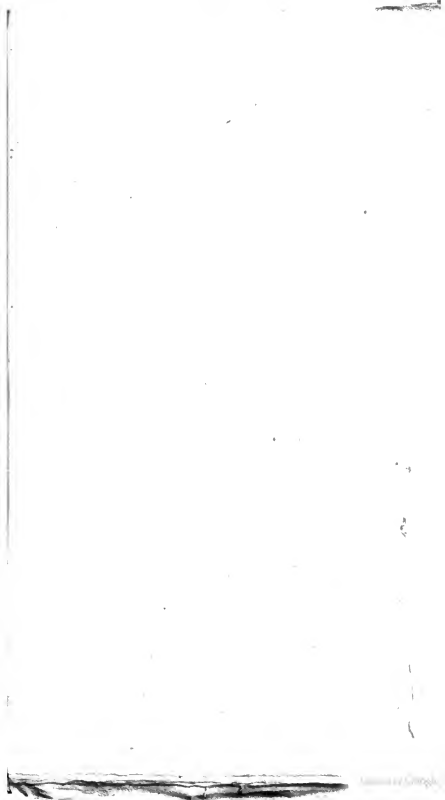
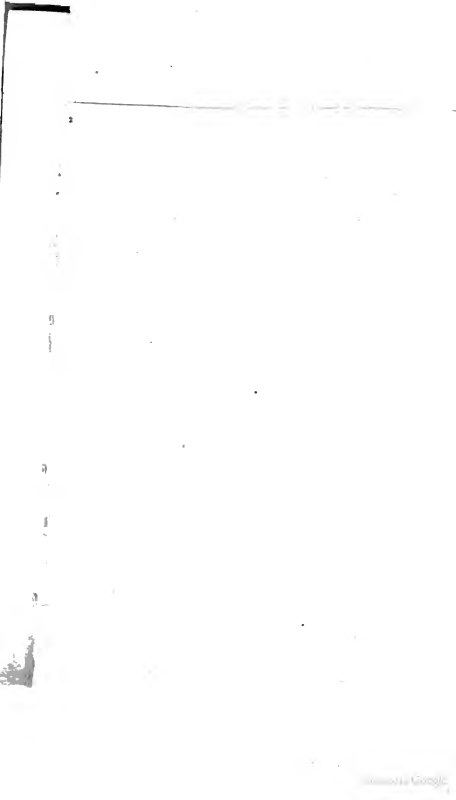
L'ANTICA MORALE FILOSOFIA

OPERA

RACCOLTA E PUBBLICATA

PER CURA

DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI

L' ANTICA
MORALE FILOSOFIA

ESPOSTA QUANTO ALLA PERIPATETICA DAL ZANOTTI, ALLA STOICA E PITAGORICA DA VARJ GRECI; AGGIUNTAVI LA DELINEAZIONE DI QUELLA DI JACOPO STELLINI.

OPERA

RACCOLTA E PUBBLICATA

PER CURA

DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI.

MILANO
PER VINCENZO FERRARIO
M. DCCC. XXXI.

RAGIONE DELL' OPERA

Questo libro non è che una collezione; ma essa equivale ad una storia autentica degli studj da più di venti secoli fatti in Europa sul più importante ramo della universale filosofia. I caratteri delle tre scuole più antiche, più dominanti e più durevoli, si troveranno negli scritti qui radunati: e se della epicurea non fu data veruna speciale scrittura, non ne manca però in quella del Zanotti una sufficiente informazione.

Abbiamo incominciato col compendio della Filosofia morale peripatetica, esposta da Francesco Maria Zanotti (1), sì perchè egli ci pone al fatto delle qui-

(1) Egli nato nel 6 di gennajo 1692 fu presidente dell'Instituto di Bologna sua patria, e cessò di vivere giunto pressochè all'età di anni 86 nel dì 25 di dicembre dell'anno 1777. Il suo Compendio della morale peripatetica fu stampato nel-l'anno 1754, a cui aggiunse l'esame di alcune opinioni di Maupertuis contra la Morale Stoica inserita nel suo libro intitolato *Essai de Morale*. Quest' esame o confutazione promosse una disputa fra molti italiani scrittori. Un Ansaldi domenicano imprese a difendere Maupertuis.

Zanotti rispose con tre discorsi. Ansaldi replicò con una lunga lettera. Di nuovo sotto altro nome si oppose Zanotti. Stettero per Zanotti il Lami, il cardinal Quirini e lo Schiara; qualche altro per l'Ansaldi, e la controversia finì nel-l'anno 1763.

Francesco Zanotti ebbe la sorte in oggi invidiabile di essere in amichevole corrispondenza con Eustachio Manfredi, col Poleni, col Volpi, col Morgani, col Ghedini, col Bassani, col Frugoni, col Canterzani, col Palcani in Italia; col Fontenelle e con Voltaire in Francia, e coll'essere associato alle accademie di Londra, di Berlino e di Montpellier, ec.

stioni agitate fra i Peripatetici, gli Stoici e gli Epicurei; sì perchè egli ci presenta un quadro completo della peripatetica filosofia raffazzonata alquanto dalla platonica, e sì perchè tali cose espone colla eleganza di un valente letterato, e colla facilità e disinvoltura di un uomo di mondo. Noi fummo di avviso di farlo precedere come oratore che si cattivasse la buona grazia del maggior numero dei lettori, e servisse come di intermediario ad affrontare la severità stoica e la sublimità pitagorica.

Quanto alla stoica, miglior compendio certamente non trovasi del Manuale di Epitteto, tradotto dal riputatissimo grecista Pagnini. Due altri soli rivaleggiano in fama con Epitteto, cioè Seneca e l'imperatore Marc'Aurelio, gli scritti dei quali sono forse più popolari, ma non più succosi del manuale di Epitteto.

Viene finalmente la scuola pitagorica, della quale non abbiamo libro autentico di un autor solo che ne contenga la intera dottrina. Fummo dunque obbligati di raccoglierla da frammenti originali. Il primo si è quello della Tavola di Cebete, che già correva tradotta dal Pagnini per le mani di tutti stampata in compagnia del Manuale di Epitteto, e in simile guisa fu riprodotta in questa collezione. Gli altri frammenti poi, tranne tre soli, si trovano nei sermoni di Stobeo uniti a parecchi altri da lui conservati. Noi scegliemmo quelli di Ipotamo da Turrio, di Eurifamo, di Iparco, di Archita, di Teage, di Polo. Gli altri tre sono un frammento sulla sapienza di Archita, riferita da Giamblico, un capitolo sul matrimonio, di Ocello Lucano, ed alcune sentenze di Sesto pitagorico tradotte da Rufino. Tutti questi scritti si trovano raccolti negli Opuscula mythologica physica et

ethica, pubblicati per cura del celebre inglese Tomaso Gale, e ristampati dal Wetestenio in Amsterdam nell'anno 1688. *In questa nostra collezione abbiamo usato di citare a mano a mano le pagine di quella del Gale.*

Nel trascegliere questi pezzi abbiamo avuto cura di preferire quelli che più degli altri racchiudevano i principj della dottrina, tralasciando quelli di minor conto, o che non contenevano fuorchè ripetizioni. E perchè i nostri lettori non sospettino che i singoli frammenti contengano le opinioni dei singoli pensatori, anzichè la dottrina della scuola intera pitagorica, noi dobbiamo avvertire che dalla conformità cogli altri frammenti ommessi, e dalle memorie sparse negli scritti degli antichi, risulta essere la dottrina espressa nei frammenti trascelti quella della scuola tutta pitagorica. Fu poi cura nostra di congegnarli in modo che componessero una serie ordinata di articoli di un solo argomento.

Abbiamo soggiunto la delinazione della filosofia morale dello S*TELLINI* *fatta da lui stesso in italiana favella onde compiere il prospetto generale dell'antica. Noi abbiamo imitato quei geografi, i quali delineando la carta di una data parte del continente la contornano con qualche tratto delle finitime regioni. Benchè* Stellini *abbia detto di spiegare la morale di Aristotele, ciò nonostante è manifesto aver egli aperta una nuova via, cioè quella per la quale la morale può essere elevata alla dignità di arte scientifica. Il suo metodo fu veramente filosofico, perchè nell' esporre egli definisce, nell' esaminare sale alle origini, e nel conchiudere deduce dai principj. Le quali cose dalle scuole peripatetica, stoica ed epicurea non essendo state praticate, nacquero quegli smembramenti che vengono*

cagionati da una dialettica arrischiata, quel dar essere e potenza a pure astrazioni, quel sillogizzare su le quisquilie, quel convertire i mezzi in intenti e viceversa, e finalmente quelle interminabili dispute su i fondamenti di tutta la dottrina. Jacopo Stellini *usò dell' accorgimento di quei riformatori, i quali volendo realmente migliorare un sistema si attengono a forme esterne antiche, e però come pose fuori l' insegna di Aristotele, così dovette soggiacere a vestire con un linguaggio detto latino quei pensamenti che sì bene avrebbe saputo esprimere nell' italiano; e che avrebbero pur tanto giovato ad introdurre sessant' anni fa la lingua propria alle morali discipline, e a procacciare lettori alla sua grand' opera sull' Etica.*

Dopo della scelta eccoci a dar ragione dell' ordine della collezione. Parlando delle scuole antiche procedemmo in ordine inverso di età. Quella che nella metà del passato secolo perdette la sua dominazione fu posta la prima: la stoica che cessò di fiorire colla caduta del romano impero fu posta in mezzo: la pitagorica o italica, che si perdette e confuse colla platonica, coll' aristotelica e colla stoica, fu posta in ultimo. E perchè mai (taluno domanderà) usare questo ordine? — Rispondiamo, in primo luogo perchè abbiamo voluto imitare i savj antiquarj, i quali dal moderno passano all' antico, onde procedere dal cognito all' incognito: e questo procedimento era tanto più consigliato quanto più lo scritto del Zanotti era, diremo così, più accostevole al maggior numero dei leggitori, come sopra abbiamo avvertito. — In secondo luogo perchè dopo i dibattimenti dei Peripatetici, degli Stoici e degli Epicurei occorreva una sentenza che ponesse fine alle controversie: e questa sentenza sta nell' esposizione della scuola pitagorica, molti dettati della

quale si veggono palmarmente trasfusi nelle susseguenti scuole contrastanti. In terzo luogo, perchè la dottrina essendo espressa con tale altezza e concisione che pare voce di oracolo, abbisognava di un apparecchio onde farne intendere ed apprezzare le lezioni.

Uscendo del santuario pitagorico si presenta il disegno dello Stellini. *Ecco la rotonda palladiana del Capra a fianco del più grandioso tempio dei Faraoni. Questo avvicinamento fu praticato per dare una prova che lo spirito umano suole nel principio ben incamminarsi, nel mezzo traviare, e nel fine ritornare avveduto sul buon sentiero. Col ravvicinare la scuola pitagorica a quella dello Stellini si ravvicinano due estremi rassomiglianti, i quali non si confondono, perocchè la pitagorica nel sentenziare non suole spesso dar ragione, e quella dello Stellini usa dei principj dedotti dalla natura, e discute le opinioni in modo che in Europa non esiste verun trattato nè più compiuto, nè più profondo. Nella scuola pitagorica per altro havvi un' adombrazione molto più vasta e più eminente, talchè a fronte di quella dello Stellini il disegno pitagorico presenta dimensioni gigantesche, alle quali sembra por fine il solo estremo orizzonte, non perchè la dottrina sia più abbondante, ma perchè ne segna la posizione e le connessioni nell'ordine universale, ed investe il tutto con una onnipossente unità.*

Giova però osservare che nei precetti pratici della vita civile gli antichi erano d'accordo, e le dissidenze non si manifestavano fuorchè nelle aule accademiche. Per la qual cosa, nelle loro risposte sugli affari comuni, regna una tale unità e santità di precetti che sommamente contrasta colle versatili decisioni dei posteriori casisti. Se poi si confrontino i moderni filo-

sofi cogli antichi, tranne lo Stellini, noi troviamo quelli più ragionatori, e questi più istruttori: lo Stellini è l' uno e l' altro.

Ciò basti per render ragione dell' opera che per nostra cura ora viene pubblicata. Noi abbiamo ommesso di dare notizie storiche dei fondatori delle scuole, delle quali presentiamo in succinto le dottrine. Queste potranno da ogni lettor italiano essere acquistate leggendo la Storia e l'indole di ogni filosofia del Buonafede, *scritta con brevità, senno, splendore e con miglior critica di quella del Burchero, dello Stanlejo ed anche di Tielmann, del Bhule e di molti altri.*

È proprio delle scienze tutte, ma specialmente di quelle che dirigono le umane azioni, di rimanere prive di quel bene e di quella stima che produr dovrebbero, quando non vengano congiunte a quel tronco universale dal quale solamente traggono vita, fecondità e valore. Pur troppo la morale filosofia si risente di questa dissoluzione, e quindi auguriamo che sorga un genio che almeno insegni come effettuare si possa quel collegamento che pare invocato da una eminente civiltà.

Milano il 12 di settembre 1831.

GIANDOMENICO ROMAGNOSI

PREFAZIONE DELL' AUTORE

AL SIGNOR MARCHESE

LUCREZIO PEPOLI

Nobile e patrizio bolognese, gentiluomo veneziano, ec.

Quantunque io, come voi sapete, ornatissimo e gentilissimo signor Marchese, mi sia messo a scrivere questo trattato di filosofia morale per comandamento vostro e per voi solo; e perciò speri che egli debba esser letto unicamente da voi, essendo unicamente per voi scritto; ad ogni modo perchè potrebbe venire in mano d'altri, i quali, ciò non sapendo, stimassero me essere incorso in varj errori, e di questi mi riprendessero, io penso di dovere scusarmi appresso loro. Perchè sebbene essendo voi soddisfatto della mia fatica, poco debbo curare il giudizio degli altri; non è tuttavia da permettere che agli altri dispiaccia quello che a voi è piaciuto ch'io faccia. E quand' anche le mie escusazioni non fossero ricevute, a me però gioverebbe di averle fatte, massime cominciando da quella che io voglio che sia la prima, anzi la maggiore di tutte, cioè, che se io ho preso un carico tanto superiore alle mie forze, prendendo a scrivere in filosofia morale, voi siete quello che me l'avete imposto; onde avendo comune con voi la colpa, pare ch' io debba aver comune con voi anche il biasimo; che di vero mi terrei per molto contento, e troppo più che non sono, mi stimerei fortunato incorrendo in alcuna riprensione, nella quale avessi voi per compagno. Per non valermi però di questa escusazione sola, quantunque questa sola bastar mi si potesse, non lascerò di rispondere separatamente a ciascuna delle riprensioni, che secondo ch' io posso antivedere mi saran fatte. E certo saran di quegli, i quali si maraviglieranno che io abbia preso a scrivere di Filo-

sofia morale in un tempo, in cui così pochi ne scrivono, e pochissimi curano che se ne scriva. A' quali però rispondendo dico, che se eglino mi dimostrassero essere la Filosofia morale una scienza ignobile e da sprezzarsi, molto valerebbe la lor ragione; ma essendo ella stata stimata sempre fra tutte le altre scienze nobilissima, e agli oratori, cd ai poeti, e a tutti quelli che s' avvolgono negli affari, ed entrano al governo delle repubbliche, sommamente necessaria, non veggo perchè debba accusarsi chi prenda a scriverne, eziandio che pochi ne scrivano; che anzi parmi da lodar molto per questo appunto, perchè fa quello che pochi fanno. Saranno ancor degli altri, a' quali parrà cosa strana, che mettendomi io a scrivere in Filosofia abbia voluto seguire Aristotele, le cui opinioni e maniera di filosofare sono oggidì generalmente disapprovate; ed altri diranno che la materia della morale vuol trattarsi con molto maggior brevità, che non fece Aristotele, dicendo, che al vivere onesto, senza tante speculazioni, bastano pochissimi precetti che possono raccogliersi in quattro versi; e biasimeranno la lunghezza del mio libro. Però cominciando da questi ultimi, io non credo, signor Marchese, di avervi messo per le mani un trattato tanto lungo che non possa esser letto ed inteso da chi si sia in brevissimo tempo; intanto, che io ho temuto assai volte, che voi foste per dolervi più tosto della brevità mia, ed avreste desiderato un trattato più amplo e più difuso; dal qual però mi sono astenuto, sì perchè gli altri miei studj non mi consentivan di farlo; sì ancora, e molto più, perchè scrivendo io questo trattato per voi solo, l'altezza dell'ingegno vostro non aveva bisogno di molto lunga esplicazione. Ma gli altri che non hanno tanto ingegno, quanto voi, e tuttavia vorrebbon ridur la Morale a quattro versi; io non credo già che abborriscano la lunghezza, ma più tosto si infastidiscano della scienza istessa, la qual loro parrebbe sempre troppo lunga, quantunque fosse brevissimamente trattata; perciocchè è sempre lungo tutto quello che infastidisce. Perchè quanto poi al dire, che pochissimi precetti bastano al vivere onesta-

mente, io nol nego; e so che Socrate fu della stessa opinione; e però solea dire, che colui è già grandemente virtuoso, che desidera di essere. Nego bene che il fine di quei che scrivono in morale, altro non sia che il vivere onesto; perchè sebbene molti nel principio dei lor trattati non altro fine hanno detto di avere che questo solo, io credo però, che se eglino avesser meglio ricercato l' animo loro, vi avrebbero trovato anche un' altra intenzione molto nobile e molto necessaria. E questa è di mostrare agli uomini non solamente le regole dell' onestà, ma farne ancora intender loro le ragioni, i principii e le cause, per poter poi bene e distintamente ragionare, ed insegnarle ad altri, e farne lezioni da tramandare alla posterità: il che se non avessero quegli scrittori avuto in animo, non ne avrebbero disteso tanti libri nè tanto accuratamente. Ora sebben poche regole bastano al vivere onestamente; però molto studio e molti avvertimenti e speculazioni si ricercano a poter bene ragionare; e quindi è che non tutti quelli che praticano l' onestà, sono anche atti ad insegnarla, e molte volte meglio ne parlano quelli che non la praticano; richiedendosi in questa materia assai più studio al ben dire che al ben fare: di che possono facilmente accorgersi i poeti e gli oratori, e tutti quelli che entrano a parlare o nelle pubbliche, o nelle private adunanze, occorrendo loro quasi del continuo di dovere giudicare delle azioni virtuose o viziose degli uomini, ora lodandole e or biasimandole, e difendendole spesse volte, e spesse volte accusandole, e venir sovente a contrasti sopra le usanze e gl'instituti della città. Delle quali cose se credono di poter parlare assai bene quelli che non vi hanno studio niuno, quanto meglio e più speditamente il faranno quelli che avendovi posto studio, sapranno subito distinguere l'una virtù dall' altra, e render ragione degli ufficii di ciascheduna, dividendo il loro discorso acconciamente, e con bel modo, e traendolo dai veri principii? Il che però non potranno fare se non quelli che avranno dato qualche spazio di tempo allo studio della morale. Al quale accostandosi avran pur dovuto in primo luogo vedere in

che sia posta la felicità, direttrice comune di tutte le umane azioni, e quindi tratti da essa, procedere alla contemplazione della virtù, ricercandone prima la natura, poi per qual modo e in quante forme dividasi, e come ci adorni di tutti gli altri beni, o sieno quelli che rischiarano l'intelletto, o quelli che diconsi esser del corpo, o quelli che si lasciano alla fortuna. E in questo mare entrando, come avran potuto non trascorrere alla considerazione di quelle qualità dell'animo, che per una certa similitudine si fingono essere virtù e non sono? Come astenersi dalla considerazione degli affetti che per le varie apparenze in noi si risvegliano? Come passarsi dell'amore? Come dell'amicizia? Di che si vede lo studio della morale poter essere assai breve a chi voglia vivere onestamente; a chi voglia farne trattati, o solo anche bene e distintamente, ove che sia, ragionarne, non poter essere se non molto lungo. E per venire ad alcun caso particolare, chi non vede che in quelle adunanze massimamente, in cui trattasi di ridurre a pace le cavalleresche contese, dovendovisi disputar sempre sopra gli ufficii della giustizia, dell' intrepidezza, della mansuetudine, del valore, sopra l' onore che nasce da virtù, sopra l'ingiuria che lo sminuisce, o lo leva, niente è più necessario che posseder bene i principii della morale filosofia? Nella quale quelli che sono ammaestrati, senza dubbio ragioneran molto meglio; laddove quelli che ne sono privi, non possono parlar che a caso; perciocchè seguono le popolari opinioni che non di rado sono false, e si cangiano di dì in dì a capriccio degli uomini; onde quei che le seguono, decidono le quistioni non secondo i principii che mostra la ragione, ma secondo quelli a cui per fortuna s' avvengono. Di che potete essere testimonio voi stesso, signor Marchese, che essendo nato in così alto luogo, e congiungendo a tanta acutezza d'ingegno, e prontezza d'animo una singolar perizia e destrezza in ogni maniera di armeggiare pare che la natura vi abbia posto al mondo per affari di cavalleria; nei quali essendo sopra l'età vostra versatissimo, avrete abbastanza compreso, quanto in quelli sia necessaria una

non mediocre conoscenza della morale filosofia. E io credo che per questo abbiate voluto che io ne stenda un trattato, sperando forse che altri, mosso dal mio esempio, ne scriverebbe dopo me un migliore. Ma assai s' è detto circa la riprensione della lunghezza. Vegniamo all' altra d' aver voluto io seguire Aristotele; la cui maniera di filosofare mi dicono essere oggidì quasi generalmente disapprovata, parendo anche le sue opinioni disusate e false. Ma quanto all'essere disusate, io non so, perchè alcuno mi debba per questo riprendere; imperocchè se le opinioni di Aristotele diconsi disusate, ciò è argomento che furono usate una volta. Che se le opinioni, come le vesti, usandole si logorassero e perdessero il pregio loro, io concederei volentieri che non dovessero più quelle antiche seguirsi che furono un tempo in grandissima riputazione, poi dopo un lungo uso sono state abbandonate. Ma poichè invecchiando gli uomini, e indebolendosi, non invecchiano, nè si indeboliscono le sentenze, chi vorrà oppormi che io mi allontani dalla consuetudine seguendo le opinioni d'Aristotele, le quali se non sono in uso nel presente secolo, furono però in uso in un altro? Perciocchè, volendosi seguir l'uso, non è maggior ragione, perchè debba seguirsi piuttosto l'uso di un secolo che di un altro, non essendo l'un secolo di maggiore autorità che l'altro. Ed io so bene che in alcune scienze, le quali si fondano sopra molte e lunghe osservazioni con esperimenti e prove ricercate, più vuol credersi agli ultimi secoli che a quelli che li precedettero; il che si vede nella notomia, nella naturale istoria, nella geografia, nell' astronomia, e generalmente in quasi tutte le scienze fisiche. E ciò è, perchè gli ultimi possono stabilire le lor dottrine sopra maggior numero di esperimenti e di osservazioni che gli antichi non poterono, i quali dovevano averne minor copia. E per la stessa ragione dovranno i posteri in tali scienze creder meno al nostro secolo che al loro. Che se la dottrina morale si stabilisse essa pure sopra tali cose, io sono d'opinione ancor io, che volendo seguire la consuetudine dovrebbe seguirsi quella degli ultimi; ma fondandosi

essa sopra ragioni e principii, che in pochissimo tempo si manifestano a tutti, nè altro ricercandovisi se non una certa acutezza d' ingegno, svegliata da qualche studio, non so, perchè gli antichi non potessero essere in queste cose eccellenti, come i nostri; e parmi sciocca presunzione il volere che la consuetudine di un certo secolo abbia tanto di autorità, che le consuetudini degli altri sieno tutte da disprezzarsi e da deridersi. Sebben molti sono, i quali in vero disprezzano le opinioni degli antichi per questa sola ragione, perchè più non sono secondo l'usanza; ma si vergognano però di dirlo, e vogliono più tosto dare ad intendere, che le disprezzano, perchè avendole diligentemente esaminate, le hanno trovate false; e questi mi riprenderanno, dicendo: che accostandomi ad Aristotele mi sono allontanato dal vero. Ed io credo che errino grandemente; perchè se noi vorremo ascoltar la ragione senza dare all'usanza più di quello che le si dee, io stimo che sarà cosa assai difficile il decidere, quali di tanti filosofi che hanno scritto della morale con tanta acutezza e verità, abbia colpito il vero, e qual no. Intantochè io credo, che come in altre scienze, così anche in questa vana ed inutil fatica prendono quei maestri, che voglion prima aver decise tutte le quistioni a senno loro per insegnarle poscia così, come essi l'hanno decise; quasi la decision loro terminar potesse quelle quistioni che non hanno potuto terminarsi per la decisione di verun altro; o fosse di maggiore utilità agli scolari apprender ciò che parve vero al lor maestro, il qual forse non era il più eccellente uomo del mondo, che quello, che parve vero ai grandissimi ed eccellentissimi. Io dico dunque che i maestri non debbono pigliar gran pena, se quelle cose che insegnano sieno vere, o no; purchè paiano vere a molti e grandi uomini, e l'osservazione, o l'esperienza, o la dimostrazione non sia loro contraria; il che avviene talvolta nelle scienze fisiche e matematiche; nelle altre non può così facilmente avvenire. Anzi io vo tanto innanzi che ardisco a dire, molte volte esser più utile e più conveniente, che il maestro insegni quello

che parvero a molti, che quello che par vero a lui solo, se già egli non stimasse se stesso più che tutti gli altri; perchè se io dovessi insegnar, per esempio, metafisica a' giovani, e me n'avessi composto una a mio modo, la qual sola mi paresse vera, chi sarebbe però che non volesse più tosto saper quella di Mallebranche, o di Leibnizio, che la mia? Il che se è vero nelle altre scienze, perchè non anche nella morale? Cessino dunque di molestarmi coloro, i quali credono che seguendo le opinioni d'Aristotele io abbia seguito il falso; perchè nè è cosa facile il decider ciò; e quando bene avessi seguito il falso, avrei però seguito l'opinione e la ragion di moltissimi, la quale presso gli uomini giudiziosi dee rendere probabili eziandio quelle cose che per altro false parrebbero. Nè io però ho seguito tanto Aristotele, che da lui non mi sia in alcun luogo, come voi vedrete, signor Marchese, allontanato; il quale potrete anche accorgervi, che dove l'ho seguito, ho però sempre tenuto l'occhio rivolto verso Platone, di cui, se ho da dirvi il vero, fuor di modo era acceso; nè ho saputo dissimulare abbastanza i miei amori. E se ho seguito Aristotele, l'ho fatto, perchè m'è paruto che egli mi offra e ponga innanzi tutte le parti della morale ad una ad una, e le spieghi con assai bell' ordine; di che Platone non mi è stato cortese. Alcuni però non approvando la forma del filosofar d'Aristotele, nè quella maniera di procedere nelle quistioni, anche per questo mi riprenderanno; e ciò massimamente faranno quelli, i quali vorrebbero che tutte le cose si trattassero secondo l'ordine e l'usanza de' geometri. Al che io consentirei volentieri; ma vorrei prima che mi spiegassero chiaramente, in che consista una tale usanza; perchè se ella si riduce, come il più suol farsi, a questo solo che si raccolgano sul principio di ciascun trattato tutte le difinizioni con quelle domande, che per seguir l'uso dei geometri chiamano postulati, in vece di frapporle, come gli antichi hanno fatto, a luogo a luogo, e secondo che il bisogno ne occorre, io non veggo che gran guadagno per ciò si faccia; poichè se quelle definizioni e quelle domande,

frapposte a luogo a luogo, con gli argomenti che da esse derivansi, non bastano a chiarir le quistioni, non basteranno nè meno, essendo raccolte in sul principio; e quindi è che i matematici stessi non sono sempre stati così diligenti nell'osservanza di quella regola. Che se l'usanza dei geometri, la qual vogliono che si segua, si riduce a questo, che di niuna cosa mai non si disputi, se prima non se n'abbia formata una chiara e distinta idea, intendendo per qualsivoglia nome quello che più ne piace, onde non debba esser contrasto intorno alle definizioni, io dubito grandemente se possa ciò farsi in tutte le scienze, e se giovi. Imperocchè i geometri, non essendo obbligati di dir piuttosto di una cosa che di un'altra, possono intendere per qualunque nome quello che loro aggrada, e per tal modo, quanto alle definizioni, uscir di briga; non così gli altri. Perchè se egli verrà quistione in alcuna adunanza sopra i doveri del cittadino, niente valerà a colui che ragiona il dire: io voglio intendere per cittadino quello che a me piace; ma bisognerà pure che intenda quello che è piaciuto agli altri, e s'accomodi al sentimento comune che è vago bene spesso ed incerto; e se egli vorrà ridurlo a idea chiara e distinta per mezzo di una giusta definizione, incorrerà per questo istesso nei dubbii e nelle dispute. E così avvien quasi del continuo, qualor si ragiona del valore, della cortesia, della gentilezza, della beltà, dell'ardire, della generosità, dell'onore, e d'infinite altre tai cose; che non è lecito intendere per questi nomi quello che ciascun vuole, ma bisogna rimettersene all'uso del popolo, spiegando le voci il meglio che si può. Nè quello è vero, che alcuni van pur dicendo, cioè che non si possa ragionar bene e rettamente di una cosa, se non quando se n'abbia una chiara e distinta idea. Imperocchè senza averne una chiara e distinta idea, può tuttavia conoscersene alcuna proprietà, la qual conosciuta infinite altre se ne raccolgano. Di che potrei recare infiniti esempi sì antichi, come moderni, tratti da uomini eccellentissimi, i quali hanno trattato divinamente di alcune cose, di cui non avevano quasi niuna

idea, e ne hanno fatto i volumi. E per non risalire alle età rimote, quale idea ebbe, o curò di avere, l'immortal Neuton della luce, della cui natura lasciò che ognuno disputasse a voglia sua? Pure avendo scoperto alcuna sua proprietà nel refrangersi, di quanto accrebbe per questo solo la diottrica? E quella tanto nobile e tanto famosa forza attrattiva, che oggidì si è introdotta con così grande alterigia nelle scuole dei fisici, chi può sapere che cosa ella sia? Lo stesso Neuton, che la introdusse, non s'ardì pur di cercarlo; e ad essa però commise il governo dell'universo. E tali pur sono tutte le forme e qualità de' corpi, e gli spiriti stessi e le inclinazioni dell' animo e gli affetti, e tutto ciò che loro appartiene; delle quali cose non mai si parlerebbe, se dovessero prima aspettarsene le idee chiare e distinte. Sia questa dunque una felicità propria dei matematici di poter sempre rivolgere i lor discorsi alle idee chiare e distinte, ma non l' impongano, come una legge all' altre scienze, le quali o non possono osservarla, o non ne hanno bisogno. Nè so, se i matematici stessi sempre l' osservino; e se quelli che spiegano i misterii dell'algebra, e quelli che s' affaticano intorno alle cose infinitamente piccole, non incorran talvolta in idee confuse ed oscure; delle quali però niente si turbano; e come n' hanno scoperta alcuna proprietà, stimano ciò bastar loro, e procedono avanti nei loro argomenti con sicurezza. Il che se fanno essi, non dovremo maravigliarci, se i filosofi trattando delle virtù e dei vizii faccian lo stesso; e volendo mostrar agli uomini le vie della felicità, e tener dietro a tutti i beni che la contengono, ragionino talvolta di una cosa prima di averne data la definizione, e talvolta non ne dieno definizione niuna, contenti di quella idea che ne ha il popolo; della qual poscia non contentandosi altrove la spiegano, e più tosto che definirla la descrivono; e ciò facendo tornano più volte allo stesso argomento, e turbano quel bell' ordine che i geometri si hanno proposto. Nè bisogna riprender tanto Aristotele, nè gli altri antichi che le materie loro trattarono a questo modo. I quali non è già da credere che non

conoscessero i comodi del ragionar geometrico; ma conobbero ancora vana cosa essere il volerli trasferire a tutte le scienze. E certo troppo duro sarebbe il non volere che possa parlare della virtù, nè lodare la temperanza, la liberalità, la cortesia, la mansuetudine, se non chi abbia studiato in geometria; essendo queste virtù i mezzi più principali per conseguire la felicità, a cui sono nati tutti gli uomini, non i geometri solamente. E credo anche che gli antichi avendo per le mani argomenti cotanto illustri, non volessero perdere i comodi dell' eloquenza, la qual molto meglio risplende, e più si fa bella con una certa leggiadra sprezzatura, trascurando quel ricercatissimo ordine che si soffre in geometria, essendole necessario, e parrebbe affettazione in altre scienze che non ne hanno bisogno. E qui par veramente, ornatissimo e gentilissimo signor Marchese, che il luogo stesso mi chiami a dover dire dello stile e della forma di scrivere che io ho tenuta nel presente compendio, la quale a voi massimamente che siete in tutte le grazie del dire esercitato, dovrà parer stretta oltre modo e angusta, e priva eziandio di quei piccoli ornamenti che la brevità non rifiuta; e parendo a voi tale non potrà non parere anche agli altri. Nè io mi difenderò da questa accusazione, nè cercherò di piacervi in una cosa, nella quale io non posso piacere a me medesimo. Mi rivolgerò piuttosto a dimandarvene perdono, il quale se da voi otterrò, soffrirò più facilmente che mi sia negato dagli altri. E certo voi sapete, con quanta fretta ed impazienza m' è convenuto scrivere questo compendio in mezzo a molti altri studii, che non che alla politezza del dire, appena mi consentivano che io pensassi a quello che dir dovea. Il che fu anche cagione che io mi abbandonassi ad Aristotele, credendo di mettermi in buone mani e far più presto. Però il rilessi come potei, e scorsi qua e là per gli scritti d'alcuno de' suoi commentatori; i quali oltre l'acutezza dei pensamenti non hanno altro che sia gran fatto da imitarsi; ed io, che da natura mi lascio facilmente volgere allo stile di quei ch' io leggo, non potea certo da quei commenti raccogliere

nè ornamento, nè grazia. Aristotele poi ha molte qualità nel suo dire belle e maravigliose, e tra l'altre una certa franchezza, e brevità risoluta con molta gravità, le quali essendo massimamente accompagnate da mille altre vaghezze, gli stanno bene, e l'hanno fatto piacer tanto a Cicerone. Ma se di quelle alcun poco mi si fosse attaccato ben vedea che quel poco trasferito ad altra lingua, e spogliato degli altri ornamenti, sarebbe in me cattivo, e rimarrei nel mio dire, così come parmi d' esser rimaso, arido e digiuno, avendo dinanzi agli occhi un esempio pienissimo e abbondantissimo. Ed io certo avrei posto cura per non incorrere in tali vizii, o, essendovi incorso, per emendarli; se oltre gl'incomodi che già vi ho detto, non avessi anche l' animo inquieto fuor di modo e turbato. Perchè oltre quella naturale malinconia, che come sapete, mi è tanto propria che par nata meco; potrei dirvi, se fosse luogo, di molte angustie ed ansietà, che tuttavia mi stanno intorno all'animo; nè lascian d'essere al commosso spirito tormento e pena, per quanto dicano d' esser nate da bella e nobil cagione : ma qual che la cagione ne sia, che non si allontana però dalla virtù, affliggono il cuore e distolgon la mente dagli studii riposati e tranquilli. Intanto che mi sono sdegnato più volte meco stesso della mia filosofia, e ho preso in ira gli scritti miei, parendomi presunzion troppo grande che io volessi mostrare agli altri la felicità che non ho saputo ritrovare per me medesimo; e se il libro non fosse stato fatto per comandamento vostro e per voi, io non so quello, che ne fosse avvenuto. Poi pensando meco stesso, e rivolgendomi con l' animo tra le mie cure, ho finalmente considerato, che se noi non vogliamo che parlino della felicità se non i felici; è da temere che troppo pochi saranno al mondo quelli che ne parleranno; e siccome interviene talvolta in una città, o terra illustre, che non essendovi niun maestro assai valente o di ballo, o di musica, o di pittura, o d'altra tal arte nobile e liberale, pur si piglia lezione da chi è men che mediocre, parendo meglio saper qualche cosa di quelle arti, che esserne del tutto privo;

così essendo al mondo tanto pochi i felici, o piuttosto non essendone niuno; chiunque voglia lezioni di felicità, debba esser contento di prenderle da qualche infelice. Senza che molte volte le cose meglio, che per se stesse, si intendono per li loro contrarii. Il perchè dovranno essere attissimi ad insegnare la felicità eziandio quelli che non la provano; solo che notino diligentemente e con qualche studio tutto ciò che sentono mancare in loro, e conoscano ad una ad una tutte le parti della loro miseria, il che non è molto difficile a chi la prova. Comunque siasi, che troppo omai s'è detto, se il presente libro venisse in altre mani che nelle vostre, e le mie escusazioni non fossero dagli altri ricevute, a me però basterà che sieno ricevute da voi; e quand' anche ciò mi negaste, pure sarò contento di avere obbedito in qualche modo, secondo le forze mie, a un così grande e così gentile cavaliere, come voi siete; il qual onore per me tanto si estima, ch' io credo che quei medesimi che riprenderanno l'opera mia, dovranno però anche avermene qualche invidia.

LA

FILOSOFIA MORALE

SECONDO L' OPINIONE

DEI PERIPATETICI

RIDOTTA IN COMPENDIO.

La Filosofia morale è una scienza che insegna all' uomo di farsi migliore e più felice; donde subito si vede, niuna altra disciplina poter essere nè più illustre, nè più magnifica. Volendo noi esporla brevemente e con quella maggior chiarezza che possiamo la divideremo in cinque parti. Nella prima tratteremo della felicità. Nella seconda della virtù morale in generale. Nella terza delle virtù morali in particolare. Nella quarta delle virtù intellettuali. Nella quinta di certe affezioni o disposizioni d' animo, le quali sebbene paiono degne di laude, o di biasimo, non sono però da mettere nè tra le virtù nè tra i vizii. Il che facendo, poco, e in pochi luoghi ci scosteremo dall'ordine e dalle opinioni d'Aristotele.

PARTE PRIMA
DELLA FELICITÀ

CAPITOLO PRIMO

Come dicasi la felicità essere il fine ultimo.

A spiegare, come la felicità si dica essere il fine ultimo delle azioni, cominceremo di qui. Le azioni che l' uomo fa, sono di due maniere: perciocchè altre si fanno senza deliberazione e senza consiglio, come il batter del cuore, il correr del sangue, il digerire i cibi; e queste si chiamano azioni dell' uomo; ed altre si fanno per consiglio e deliberazione, come quando uno aiuta l' amico, o mantien fede nel contratto; e queste si chiamano azioni umane. La scienza fisica tratta delle prime, delle seconde la morale.

Restringendoci dunque alle seconde, io dico. Ogni azione umana, facendosi per deliberazione e per consiglio, si fa per qualche fine, il qual si vuole, non per altro, ma per se stesso, e può dirsi ultimo fine. Così colui, che vuole il medico, se lo domanderai, perchè lo voglia, risponderà, che lo vuole per la medicina; e se lo domanderai, perchè voglia la medicina, risponderà, che la vuole per la sanità; e se di nuovo lo domanderai, perchè voglia la sanità, egli si riderà della tua domanda; perciocchè la sanità non si vuol per altro, ma per se stessa, e tien luogo d' ultimo fine. Che se egli non avrà voglia di ridere, e vorrà pur rispondere qualche cosa, altro non saprà dire, se non che egli vuole la sanità, perchè essa gli sta bene, e gli conviene, c insomma lo rende in qualche parte felice. Così tutto quello, che l' uom si propone come ultimo fine in qualunque azione, va a riporsi sotto il nome di felicità: del qual nome gli uomini son tanto vaghi, che non par loro di star bene, se non possono esser chiamati felici.

È dunque la felicità posta nell' ultimo fine delle azioni e dei desiderj degli uomini.

E comechè non siasi ancora per noi dichiarato, qual cosa sia cotesto fine ultimo delle azioni, e però non ancor si sappia in che consista la felicità; può tuttavia per le cose fin qui dette facilmente intendersi, che la felicità rende l' uomo così compiuto e perfetto, che ottenuta essa, altro più non gli resta da volere; e similmente, che la felicità è da anteporsi a tutte le cose, ed è il maggiore di tutti i beni. Imperocchè volendosi per se stessa, ben mostra di avere in se stessa il merito d' essere voluta; non così le altre cose, le quali vogliamo solamente perchè servono alla felicità: nè le vorremmo, se la felicità non ce le avesse, per così dire, raccomandate.

CAPITOLO II.

In che consista la felicità.

Se ha quistione in filosofia oscura ed avvolta, si è questa. Veggiamo dunque di spiegarla a poco a poco, e come possiamo. Egli par certo, che il fine ultimo di qualsivoglia azione umana vada a riporsi o nel piacere, o nella virtù, perciocchè qualunque azione l'uom faccia, cerca sempre o l'uno, o l'altra; e se vuole il piacere, non gli si domanda mai, perchè lo voglia; parendo che il piacere sia da volersi per se stesso. È lo stesso dicasi della virtù. Riducendosi dunque l' ultimo fine o al piacere, o alla virtù, pare che la felicità non debba potere allontanarsi da queste due cose.

E quindi son nate varie opinioni molto tra loro diverse. Epicuro, che fiorì sotto i tempi di Aristotele, volle che la felicità fosse posta nel solo piacere, parendogli che l' uomo non potesse in ultimo volere altro. La qual opinione prese egli forse da Aristippo, che fu capo de' Cirenaici, e fiorì prima di Aristotele. Sebbene alcuni credono che Epicuro prendesse tutto da Democrito, il qual filosofo fu della setta degli Eleatici, discendente dai Pittagorici.

Zenone che fu capo degli Stoici, e visse intorno ai tempi d'Epicuro, volle che la felicità non in altro consistesse che nella sola virtù. Nè egli fu però il primo a dir ciò; chè prima di lui l'avea detto Antistene, capo de' Cinici, il qual visse alquanto prima di Aristotele.

Platone che ebbe alla sua scuola molti grandissimi uomini, e tra gli altri Aristotele stesso, intese che la felicità dovesse riporsi nella contemplazione dell'idea del bene; il che ha bisogno di una spiegazione assai diligente. Noi ne parleremo appresso.

Aristotele passò ad altra opinione, la qual noi spiegheremo, come avremo ragionato alquanto delle altre.

CAPITOLO III.

La felicità non è posta nel solo piacere.

Se la felicità fosse posta nel solo piacere, ne seguirebbe che oltre il piacere niente altro restasse all'uomo da desiderare; e pure gli resterebbe da desiderar la' virtù, la quale certamente è distinta dal piacere; dunque non è da dire che la felicità sia posta nel piacer solo. Di fatto chi è colui, cui proponendosi due piaceri eguali, l'uno con virtù, l'altro senza, non volesse anzi quello che questo? Vedesi dunque che oltre il piacere vuolsi ancor la virtù.

Poi se la felicità fosse posta nel solo piacere, siccome tutte le azioni si fanno per la felicità, così tutte farebbonsi pel piacere; il che è falso, facendosene molte non pel piacere, ma per altro; e certo colui che si offre alla morte o per la patria, o per l'amico, non pare che cerchi a se stesso niun piacere; non è dunque da credere che sia riposta nel piacere tutta la felicità; ed Epicuro ed Aristippo, che sel credettero, si ingannarono.

Ma, dirà alcuno, le azioni stesse virtuose non per altro si fanno che per quel piacere che nasce dalla virtù; par dunque che tutte le azioni si facciano pel piacere. Ed io rispondo, che gli uomini costumati e gentili fanno bensì le azioni virtuose con piacere, ma

non per lo piacere. Colui che fa beneficio all' amico, lo fa certamente con piacere: ma egli non mira a ciò: mira piuttosto al comodo dell'amico; altrimenti servirebbe non l'amico, ma se stesso. Che se il virtuoso dirigesse le azioni sue al piacere, egli dovrebbe talvolta seguire il vizio, abbandonare la virtù; conciossiacosachè meno piacere si tragga da questa che da quello. Che gran piacere potea promettersi Scevola, allorchè stese la mano sul fuoco ad abbruciarla?

Pur diranno gli Epicurei, si vuole il piacere, non per altro fine, ma per se stesso; dunque esso contiene la felicità. Al che rispondo, che potrebbe similmente dirsi della virtù, la qual si vuole non per altro fine, ma per se stessa. Siccome dunque noi concediamo loro che la felicità non è posta nella sola virtù, così dovrebbero essi concederci che non è posta nel piacer solo.

CAPITOLO IV.

La felicità non è posta nella sola virtù.

Se la felicità fosse posta nella sola virtù, come voller gli Stoici, ne seguirebbe che bastar dovesse all' uomo la virtù sola, e questa avendo non altro gli restasse da desiderare; e pure gli resterebbe da desiderare la sanità, che è cosa distinta dalla virtù, e similmente la robustezza e la bellezza; ed oltre a ciò le ricchezze, gli onori, i piaceri, che non sono virtù; dunque non è da concedere che la felicità sia posta nella virtù sola. E per verità chi è colui che potendo esser sapiente o con sanità, o senza, non volesse anzi essere un sapiente sano, che un sapiente ammalato?

E certo la sanità è un bene, volendola gli uomini per lei stessa, non per altro fine; e così può dirsi della bellezza, delle ricchezze, degli onori. Ora se queste cose mancassero al virtuoso, come spesse volte mancano, chi direbbe che egli fosse felice, mancandogli tanti beni? Pure non gli mancherebbe la virtù; dunque la virtù non basta alla felicità.

Tu dirai: gli Stoici pur negarono che la sanità fosse

un bene; e lo stesso fecero della robustezza e della bellezza; e similmente delle ricchezze, degli onori, dei piaceri e degli altri doni della fortuna, volendo essi che niun' altra cosa fosse da annoverarsi tra i beni, fuori solamente la virtù. Il che se è vero, colui che avrà la virtù, avrà ad un tempo stesso tutti i beni, e per conseguenza nulla gli mancherà.

Io rispondo che gli Stoici non vollero chiamar beni nè la sanità, nè le altre cose sopraddette, ma le chiamarono però comode, e degne d' essere preferite ai loro opposti, e d' essere con diligenza procacciate; il che facendo lasciarono a quelle cose la natura e l'essenza del bene; levarono via solo il nome. Di fatto, che altro è il bene, se non quello che è da essere preferito al suo opposto, e da essere voluto e da essere procacciato? Poco dunque importa che gli Stoici chiamassero la sanità un bene, ovvero un comodo, essendo di queste voci un sentimento medesimo. E se l'infermità e il dolore e la povertà e l'ignominia non vollero chiamar mali, ciò è nulla; perciocchè le chiamarono incomodi, che è quello stesso.

Dirà taluno: l'uomo sapiente desidera la sanità, e le ricchezze, e le scienze per potere esercitar la virtù; dunque non è vero che tali cose si desiderino e si vogliano per loro medesime. Rispondo esser vero che il sapiente desidera tali cose, perchè servono alla virtù; ma le desidererebbe anche senza questo. Due ragioni dunque ha l'uomo savio di desiderare la sanità; e perchè ella è desiderabile per se stessa, e perchè serve alla virtù, che è un' altra cosa non meno considerabile.

CAPITOLO V.

Come dicasi la felicità esser posta nella contemplazione di un' idea.

Platone distolse gli uomini da tutte le cose terrene, e gl'invitò alla contemplazione di un' idea, nella quale se avesser potuto mirare una volta, disse che sarebbero felici. Pochi si invogliarono d' una felicità così

astratta. Noi però dichiareremo l'opinione di quel grand' uomo, e cominceremo da più alti principii a questo modo.

Tra le molte idee che ci si parano dinanzi alla mente, n'ha alcune che si chiamano singolari, ed altre che si chiamano universali. Le singolari sono quelle che ci rappresentano le cose singolari, come l'idea del tal uomo, per esempio di Giulio Cesare; le universali sono quelle che ci rappresentano certe forme astratte, che appariscono non in una cosa sola, ma in molte; come l'idea dell'uomo in generale, per cui ci si rappresenta non un tal uomo, ma la natura e la forma astratta dell'uomo, la quale apparisce in tutti. E così è l'idea del cittadino in generale, che ci rappresenta non un tal cittadino, ma una certa forma astratta che apparisce in tutti i cittadini. E tale è l'idea del bello in generale, o vogliamo dire della beltà, e l'idea del buono in generale, o vogliamo dire della bontà ed altre infinite.

Credono molti metafisici, che le idee universali si formino cavandole ed astraendole dalle idee singolari; e per ciò astratte le chiamano: e spiegano la cosa in questo modo. Veggendo noi molte cose singolari ci fermiamo talvolta in quello che è comune a tutte, senza pensar punto a ciò che è proprio di ciascheduna; e allora è che ci rappresentiamo nella mente una certa forma comune, cavandola dalle cose singolari, e formiamo l'idea universale. Così veggendo molti uomini singolari, Cesare, Lentulo, Trebazio, e considerando in essi solamente l'esser d'uomo, che è comune a tutti, ci formiamo nell'animo un'essenza umana astratta da tutti gli uomini, e quella è un'idea universale. A questo modo ragionano i più dei metafisici; e si credono che quelle forme astratte non abbiano sussistenza niuna nella natura, e soltanto sieno nell'animo nostro, e in quanto da noi si concepiscono.

Ma Platone, il qual solo val più che tutti gli altri, ha creduto il contrario; ed ha voluto che le nature astratte sieno e sussistano non negli animi nostri, ma fuori; e fossero anche prima che si concepissero; e queste essere eterne ed immutabili, non ristrette da

luogo nè da tempo; alle quali rivolgiamo l'animo per un avviso che ce ne danno gli oggetti singolari, secondo che a noi si presentano; onde ci pare di trarle e pigliarle da essi; ma le abbiamo d'altronde. E secondo una tale opinione non è da credere che la beltà, la bontà, e le altre essenze, che astratte si chiamano, per noi si formino, e sieno sol tanto quanto da noi si concepiscono; perchè nè si concepirebbero da noi, se già non fossero; nè noi le formeremmo giammai così perfette, come le veggiamo. E queste sono le idee tanto famose di Platone.

Ora accostandoci al proposito, è da sapere, essere stata similmente opinione di Platone, sostenuta da lui con molte ragioni, che le anime nostre fossero prima che noi nascessimo; e che a quel tempo essendo libere e sciolte dai legami del corpo, vedessero molto chiaramente le idee che abbiamo detto, nè in altro si esercitassero che nella contemplazione di esse; per le quali appresero fin d'allora tutte le scienze; benchè immerse poscia ne' corpi appena se ne ricordino. E come volle che le anime nostre fossero prima che noi nascessimo; così anche sostenne con molte ragioni che, noi morti, dovessero l'anime rimanere; le quali, se nel corso di questa vita avessero rettamente operato e con virtù, sarebbero ricevute di nuovo tra le idee; ed appressandosi massimamente all'idea della bontà, e contemplandola e godendosela, sarian contente e felici. Così Platone levò la felicità da questa vita, e trasferilla ad un'altra, facendola consistere nella contemplazione di un'idea. Nè credo che altra cosa più nobile, nè più magnifica sia stata mai detta in filosofia.

Nè è l'opinion di Platone, siccome io giudico, tanto opposta all'opinione d'Aristotele, quanto alcuni si persuadono, imperocchè, come appresso vedremo, questi due gran filosofi non son contrarii tra loro di opinione, ma fanno due diverse quistioni. Ad ogni modo, benchè potessero le due sentenze di leggieri comporsi, e tenersi amendue per vere; non molto piacque ad Aristotele quella platonica felicità; e principalmente si rivolse a levar via l'idea astratta della bontà con l'argomento che segue.

Acciocchè si desse l' idea astratta della bontà, bisognerebbe che tutte le cose che noi diciamo buone, avesser comune non solo il nome, ma anche una certa forma di bontà, che fosse in tutte la medesima; poichè questa forma tratta fuori, e svelta, per così dire, dalle cose singolari, sarebbe appunto l' idea della bontà. Ora quante cose diciamo buone, le quali però niente hanno di comune, se non il nome? Chi dirà essere la medesima forma di bontà nella virtù e nel cibo, benchè buoni si dicano e l' uno e l' altra? Così argomentava Aristotele molto sottilmente contra il suo maestro.

CAPITOLO VI.

La felicità è posta nella somma di tutti i beni che convengono alla natura.

Dicendosi la felicità esser posta nella somma di tutti i beni che convengono alla natura dell' uomo, pare che niente venga a stabilirsi, se prima non si stabilisca quali beni sieno quelli che alla natura dell' uomo sono convenienti. Imperocchè anche gli Epicurei potrebbero dire, la felicità esser posta nella somma di tutti i beni che convengono alla natura dell' uomo, riducendoli tutti al piacere; e similmente potrebbero fare gli Stoici, riducendoli alla virtù, e i Platonici alla contemplazione. Ma prima di stabilire quai sieno i beni che convengono alla natura dell' uomo par che debba stabilirsi qual sia questa natura: ciò che fece con assai bell' ordine Aristotele.

È dunque l' uomo, secondo Aristotele, per natura sua composto d'anima e di corpo: e tale essendo, ha bisogno servirsi quasi continuamente di cose estrinseche. E ciò posto chi non vede che alla natura di lui si convengono così i beni dell' animo, come quelli del corpo, ed anche gli estrinseci? e però convenirglisi le scienze, le virtù morali, la sanità, la bellezza, gli onori, le ricchezze e gli altri doni della fortuna? Essendo dunque la felicità posta nella somma di tutti i beni che alla natura convengono, bisognerà dire

che ella sia posta nella somma di tutte le sopraddette cose.

Ma la natura dell' uomo vuolsi considerare ancora più sottilmente; perciocchè alcuni hanno voluto riguardar l' uomo come solitario e non appartenente che a se stesso; ed altri hanno voluto considerarlo come nato non solamente a se stesso, ma anche alla repubblica; ed è cosa chiara che secondo queste diverse considerazioni bisogna ancora stabilire fini diversi; essendo altri i beni che convengono al solitario, ed altri quelli che convengono al cittadino.

E qui entrerebbero due quistioni diverse in vero l' una dall' altra, ma però tra loro congiuntissime; cioè se l' uomo sia composto d' anima e di corpo; e se sia nato alla società; perchè, sebben pare che Aristotele non ne dubiti, non è però da sprezzarsi l' autorità di Platone, il qual volle che l' uomo non fosse altro che l' animo, nè più il corpo gli appartenesse di quel che appartengono i ceppi al carcerato. E in verità che altro poteva egli dire, considerando che l' animo appresso la morte, si rimarebbe in eterno senza il corpo? Certo che la natural ragione non altro poteva insegnargli. Che se l' uomo non è naturalmente corporeo, come potrà egli dirsi che sia naturalmente ordinato alla società? la quale non gli appartiene se non quanto, essendo egli nella prigione del corpo, gli conviene di vivere per qualche tratto di tempo con altri prigionieri a lui simili. Così Platone.

Ma Aristotele considerava l' uomo, come composto naturalmente d' anima e di corpo, e lo invitava alla società. Però non è da maravigliarsi che Platone proponesse all' uomo una felicità, ed Aristotele un' altra; imperocchè condotti da principii diversi, cercarono cose diverse: quegli la felicità del solitario, e questi dell' uomo civile.

Di fatto avendo poi Aristotele divisa la felicità in due; in quella del solitario e in quella dell' uomo civile, chiamò la prima θεωρητικήν, noi diremo contemplativa; e la fece consistere nella contemplazione nè più nè meno, come Platone avea fatto. E questa felicità tanto apprezzò che l' antepose a quell' altra

dell' uomo civile, come più nobile di essa e più prestante, e degna solo delle forme separate e delle intelligenze sempiterne. L' altra poi che egli chiamò πολιτικὴν, noi diremo cittadinesca, o civile, volle egli che fosse, quantunque men nobile, tuttavia più consentanea alla natura dell' uomo, e la stabilì, come sopra è detto, nella somma di tutti i beni, sì d'anima, come di corpo e di fortuna; e a questa felicità chiamò gli uomini, lasciando quella platonica beatitudine agli Dii.

CAPITOLO VII.

La felicità civile è posta principalmente nell' esercizio della virtù.

Essendo la civile felicità posta nella somma di molti beni, come sopra è stato detto, potrebbe alcuno voler sapere in qual di essi sia posta principalmente; ed io rispondo, esser posta principalmente nell' azione ragionevole e virtuosa; essendo questa quella che principalmente si conviene alla natura dell'uomo. Nel che mi servirò dell'argomento d'Aristotele.

Niente più si conviene al sonatore, in quanto è sonatore, che sonar bene; e al danzatore, in quanto è danzatore, che danzar bene; e al cavalcatore, in quanto è cavalcatore, che cavalcar bene; e similmente ad ogni professore, in quanto è tale, niente più si conviene che esercitar bene la profession sua. Or chi non vede la profession propria dell' uomo, impostagli dalla natura, non altro essere che seguir la ragione? Se ciò gli si leva, non si distinguerà più dalle fiere. Par dunque che niente più gli convenga, che far le azioni ragionevoli e virtuose; e questo esercizio principalmente si ricerchi alla felicità.

E perchè l'azione virtuosa può essere fatta in due maniere; per abito, e senza abito; e facendosi per abito, si fa facilmente; facendosi senza abito si fa difficilmente e con pena; però è chiaro che alla felicità quella azione si richiede, che si fa per abito; imperocchè non essendovi l'abito, l'azione

sarebbe faticosa; e la felicità non vuol fatica. Così argomentava Aristotele, contra cui due ragioni sono state mosse, alle quali brevemente risponderemo.

E prima hanno detto, ogni azione esser diretta a qualche fine; come dunque potrebbe porsi in una azione la felicità, la qual non può essere diretta a niun fine, essendo essa il fine ultimo? E quelli che così argomentano, non abbastanza intendono quel che dicono; e non veggono che il fine dell' azione può essere o fuori dell'azione, o nell'azione istessa. Spieghiamo questa distinzione. Il fine può essere fuori dell'azione, come quando lo scultore fa la statua; la quale è il fine, ed è fuori dell' azione; e quindi è, che finita l'azione rimane tuttavia la statua. Al contrario può il fine essere nell'azione istessa, come quando uno balla per sollazzarsi, il cui fine è il sollazzo, che è posto nell' azione stessa del ballare; e quindi è che cessando il ballo cessa il sollazzo. L'azione, il cui fine è in lei stessa, può dirsi insieme azione e fine, facendosi non per altro che per lei stessa. E tale è l' azione virtuosa, la quale chi la facesse per altro fine che per usar virtù, non sarebbe più azione virtuosa. Però ben disse Aristotele nel libro sesto ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος, la stessa azion buona è fine. E s'è così, perchè dubiteremo noi di dire, che nell' azion virtuosa sia principalmente riposta la felicità? la quale per questo appunto, che non è diretta ad altro fine, può dirsi fine a se stessa; il che similmente dell' azion virtuosa si dice.

Altri poi hanno sminuito l'argomento d'Aristotele, facendolo valere troppo più che non conveniva; e l' hanno piegato e rivolto a questo modo. Niente può convenire al sonatore, in quanto egli è sonatore, se non il sonare; nè al danzatore, in quanto egli è danzatore, se non il danzare; nè al cavalcatore, in quanto egli è cavalcatore, se non il cavalcare; dunque se noi seguiremo gli stessi esempi, bisognerà conchiudere che niente convenga all' uomo, in quanto egli è uomo, se non l' azione ragionevole e virtuosa; il che dicendo, bisognerà anche dire, che la felicità non sia posta in altro che nella virtù, e ci accosteremo agli

Stoici. Io però rispondo a questo modo. Egli è il vero che al sonatore, in quanto è sonatore, altro non si conviene se non il sonare; ma ciò accade, perchè il sonatore, in quanto è sonatore, altro non è che sonatore; e lo stesso dicasi del danzatore, del cavalcatore e degli altri. E similmente se l'uomo, in quanto è uomo, non fosse altro che ragionevole, niente altro gli si converrebbe se non l'azione virtuosa; ma essendo egli ancora composto d'anima e di corpo, e però nato alla società, e chiamato agli ufficii del cittadino, non è da maravigliarsi, se oltre l'azion virtuosa gli convengano eziandio altri beni, sanità, bellezza, onori, senza cui star non potrebbe la felicità, alla quale ricercasi principalmente la virtù, ma non basta.

CAPITOLO VIII.

Se possa uno essere più felice di un altro.

Gli Stoici, i quali ponevano la felicità nella sola virtù, uguagliando tutti i virtuosi uguagliarono eziandio tutti i felici. E ciò fecero, perchè avendosi immaginata una certa virtù perfettissima e somma, di cui niuna potesse essere maggiore, vollero chiamar virtuoso e felice solamente colui che quella avesse acquistata; e quelli che noi chiamiamo virtuosi e felici, e che non giungono a quell'altissimo grado, li chiamavano essi non virtuosi, ma vicini alla virtù, nè felici, ma vicini alla felicità. E a questo modo non dovea certo parer loro che uno potesse essere o più virtuoso o più felice di un altro.

E similmente insegnavano, non poter l'uno esser dell'altro più misero, ma tutti i miseri esser miseri egualmente; consistendo, secondo essi, la miseria nell'esser privo della somma e perfettissima felicità, nella qual privazione tutti i miseri sono eguali. Nè vale che l'uno sia più vicino alla felicità che l'altro, poichè non giungendovi niun di loro, ne sono egualmente privi amendue. E qui valevansi dell'esempio dei sommersi, i quali egualmente annegano, o sieno

sott'acqua cento piedi, o un palmo solo; non avendovi altra differenza, se non che quelli che sono più giù, sono più lontani dalla salvezza, e quelli che sono più alti, veggono la lor salvezza più vicina, ed affogano con maggiore speranza.

I Peripatetici ragionarono d'una maniera più popolare, e seguendo Aristotele si risero degli Stoici; imperocchè avendo constituito la felicità nella somma di molti beni, vollero che dovesse chiamarsi felice non solamente colui che tutti gli avesse, e in grado sommo, il qual veramente felicissimo dovrebbe dirsi, ma anche colui che ne avesse molti e in grado eccellente, benchè alcuni gliene mancassero. E certo questa è l'usanza del parlar comune intorno a tutte le qualità; che non si dice caldo, o bianco solamente quel corpo che ha tutti i gradi del calore, o della bianchezza; ma quello ancor che ne ha molti; nè si dice eloquente solo colui, che ha tutte le parti dell'eloquenza, ma quello ancora che ne ha conseguito molte, e in esse risplende. Potendo dunque uno aver più beni che un altro, e quegli stessi beni che ha l'altro, averli in grado maggiore, perciocchè può uno esser più forte, e più temperante, e più liberale, e più mansueto, e più cortese, e più sano, e più robusto, e più bello che un altro; quindi è secondo i Peripatetici, che l'uno possa dirsi più felice dell'altro. E par bene, che gli Stoici, allontanandosi dall'uso del parlar comune, mutassero più tosto i nomi, che le sentenze.

Sebbene sarebbe anche da vedere, se quella loro felicità perfettissima e somma, di cui niuna maggiore può darsene, non sia un'immaginazione del tutto vana e di sua natura impossibile; perciocchè essendo la felicità dell'uomo necessariamente finita, come quella che dee proporzionarsi all'uomo stesso; il volersela immaginar tale, che non ne possa essere una maggiore, egli è lo stesso che volersi immaginare una cosa finita, di cui altra maggiore dar non si possa. E siccome una linea finita non può mai essere tanto lunga, che non possa darsene una più lunga; nè un numero finito tanto grande, che non possa darsene

un più grande; così nè pure una temperanza finita può essere tanto grande, nè una giustizia, nè una prudenza, nè una beltà, nè una forza che non possa darsene una maggiore. Ma di queste cose si compone l'umana felicità. Egli par dunque che niuna umana felicità possa essere così grande che niun' altra maggiore dar se ne possa. Però veggano gli Stoici, proponendo agli uomini una felicità perfettissima, di non propor loro una felicità impossibile. Concediamo dunque questa somma felicità che essi dicono, a qualche Dio; e lasciamo che gli uomini gareggiar possan tra loro qual sia più felice e qual meno.

CAPITOLO IX.

Delle varie maniere di beni.

Essendosi detto che la felicità civile è posta nella somma di tutti i beni che convengono alla natura, sarà cosa molto comoda agli oratori ed a poeti eziandio, e a tutti quelli che entrano a parlar d'affari, l'aver ridotto la moltitudine dei beni a certe classi per poter ragionarne, secondo le occasioni, distintamente e con bell'ordine. Ed ai filosofi è cosa anche necessaria, dovendo essi trattarne partitamente, giacchè si fanno maestri di felicità; benchè però fra tutti i beni, ond' essa è composta, non si degnano d' ordinario di spiegar altro che la virtù.

E già tra il popolo è introdotta una certa divisione non del tutto cattiva, per cui dividonsi i beni in tre spezie, dicendosi altri beni d' animo, altri beni di corpo, ed altri beni di fortuna. La qual divisione per le cose dette di sopra abbastanza può intendersi.

È poi un' altra divisione alquanto più sottile, per cui dividonsi i beni in dilettevoli ed onesti. Nei dilettevoli si cerca il piacere; negli onesti si trova il piacere senza cercarlo; perciocchè l'azione si fa, non perchè rechi piacere, benchè lo rechi. Il che meglio si intenderà, come avremo trattato delle virtù.

Il popolo che non è avvezzo gran fatto a pensare bene e rettamente, suole aggiungere una terza classe

di beni che egli chiama utili, e far la divisione di tre parti. Ma non s' accorge che quella cosa che noi chiamiamo utile, non è bene in se stessa, ma è piuttosto un mezzo che ne conduce a qualche bene, o sia questo il piacere, o la virtù. Chiamerebbe utile ciò che non servisse nè all'uno nè all'altra? Non debbono dunque le cose utili numerarsi tra i beni, come le dilettevoli e le oneste: che se la divisione piace al popolo, potrà l'oratore servirsene, non dovrà servirsene il filosofo.

È stata quistione tra i filosofi, se l'azion disonesta possa esser mai utile. E certo se ascolteremo gli Stoici, non può. Imperocchè utile è quello che ne conduce in qualche modo alla felicità. Ora essendo, secondo essi, la felicità posta nella sola virtù, a cui senza dubbio non può mai condurne l'azione disonesta, ne segue di necessità che l'azione disonesta non possa giammai essere ntile. Ma questa ragione sarà nulla, qualor si neghi che la felicità consista nella sola virtù.

Consistendo dunque la felicità nella virtù e nel piacere congiunti insieme, pare che debba dirsi utile tutto ciò che ne conduce o al piacere o alla virtù; ma non già ciò che scorgendoci all' uno ci allontana dall' altra. E tale si è l'azione disonesta, la quale se adorna la felicità d' alcuno diletto, la guasta e la corrompe con la disonestà; e levando all' uomo lo splendore della virtù, lo rende così brutto e deforme, che niun piacere abbellir lo potrebbe, ed ornarlo abbastanza. Pongasi dunque fuor di dubbio, niuna azione disonesta poter veramente dirsi utile.

Fine della Parte Prima.

PARTE SECONDA

DELLA VIRTÙ MORALE

IN GENERALE

CAPITOLO PRIMO.

Dell' onestà.

Tra le molte verità che si paran dinanzi alla mente, n' ha alcune che si chiamano speculative, ed altre che si chiamano pratiche. Le speculative son quelle che ci mostrano una certa cosa essere in certo modo, e niente impongono che per noi far si debba: come questa: i pianeti girano intorno al sole; e questa : l' aria è grave ; e questa: ogni triangolo ha tre angoli eguali a due retti, che tutte sono verità speculative. Le verità pratiche sono quelle, che ci impongono di far qualche cosa, come questa: bisogna dare aiuto agli amici ; e questa : la parola data è da mantenersi ; ed altre.

Siccome tra le verità speculative n' ha di quelle che si conoscono per se stesse, e si tengon per vere, quantunque non se ne adduca prova niuna , anzi si assumono esse a provar le altre , onde principj si chiamano; così parimente tra le verità pratiche n'ha di quelle , si manifestano per se medesime , senza aver bisogno di dimostrazione niuna, anzi da esse argomentando si raccolgono tutte le altre; onde prime verità pratiche posson dirsi.

Queste prime verità pratiche con tutte le altre, che da esse argomentando si raccolgono , sono ciò che comunemente si chiama onestà ; e tutte si dicon regole dell' onesto; e quelle prime principj dell'onesto, ed anche principj della morale.

Pirrone, che visse circa i tempi d'Aristotele, e Aristippo , che fiorì alquanto prima , negarono , che si

dessero queste prime verità pratiche, le quali si manifestino da se medesime. Così togliendo i principj levaron via tutto l' onesto. Lo stesso hanno fatto a questi ultimi secoli due famosi empj, non del tutto ignoranti, Hobbes e Spinosa, i quali siccome hanno levato i principj della morale, così potevano per la stessa ragione tor di mezzo anche i principj speculativi, e in questo modo render vano ogni umano discorso, anche il loro.

Ma dirà alcuno. Se si desse questo onesto, che voi dite, dovrebbero le medesime cose tenersi per oneste in tutti i tempi e da tutte le nazioni; e pure altre cose sono state tenute per oneste in un tempo, ed altre in un altro; ed anche diverse nazioni giudicano diversamente; e noi detestiamo ora certi amori, i quali si dice che in Grecia a' tempi di Socrate furono stimati onesti; dunque l' onesto non è già egli una certa verità che si manifesti; è più tosto un nome che gli uomini vanno imponendo ora ad una cosa, ed ora ad un' altra a piacer loro.

Ed io rispondo a questo modo. Benchè tante e tanto varie sieno le opinioni intorno alle regole dell' onesto, non per questo vuol dirsi che esse regole dipendano dal capriccio degli uomini, e non sieno per se stesse; perchè anche delle verità naturali potrebbe similmente dirsi che dipendano dal capriccio degli uomini, considerando le infinite dissensioni dei fisici. E i metafisici quante dissensioni hanno? nè però credono che le loro proposizioni dipendano dal capriccio. E lo stesso avviene in tutte le scienze.

Di che credo io due essere le ragioni: la prima si è, perchè procedendosi in ogni scienza dai principj alle conseguenze per via di argomentazione, non tutti argomentano rettamente, e però discordar debbono nelle conseguenze. La seconda si è, perchè tra principj stessi n' ha alcuni alquanto astrusi e sottili, dei quali non può accorgersi se non chi è d' alto ingegno e vi pon molta attenzione. Quanti principj hanno i matematici e i fisici, e i metafisici istessi, che sfuggono facilmente e si nascondono! Potendo dunque avvenire che alcun principio si manifesti ad uno, non

ad un altro, qualunque volta ciò avvenga, dovrà seguirne dissensione e varietà.

Nè diremo per questo che le verità non sussistano per lor medesime, e che possano cangiarsi a piacere, mutando e principj e conseguenze a voglia nostra. Che se ciò non si dice nell' altre scienze, perchè dovrà dirsi nella morale? la quale se ha alcun principio non ben noto a tutti, come hanno anche le scienze speculative, ne ha però molti notissimi, e che niuno ardirebbe negare. Chi negherà che ben sia far bene ad altri, potendo farlo? Chi dirà che la parola data non è da mantenersi? Chi negherà questa verità, che convenga all' uomo di dire il vero; se quegli stessi che la negano, intendono di dire il vero negandola; e per questo appunto la negano? Tanta è la forza della verità e dell'onesto.

Che se i fanciulleschi amori dei Greci furono in alcun tempo detti onesti, ciò forse fu, perchè onesto si chiama anche quello che quantunque cattivo in se, tuttavia non è condannato dalle leggi della città, ed è facilmente compatito dagli uomini, e non reca disonore; siccome veggiamo ora, che se una giovane donna, essendo libera, ami focosamente un giovane parimente libero, si dice l' amore essere onesto, non perchè sia buono e meriti laude; ma perchè le leggi della città nol condannano, nè reca disonore alcuno: ed oltre a ciò vuol compatirsi la gioventù; ma non per tanto i filosofi il disapprovano. Così può essere che gli amori de' Greci si dicessero onesti per simil modo. E parmi d'aver letto nel famoso convito, che essendosi messo Socrate a sedere vicino di Fedro, sorrisero tra loro i convitati; ciò che è pur segno, che quel socratico amore, quantunque non disonorasse l' uomo, nè fosse punito dalle leggi, pure avesse appresso loro alcuna sconvenevolezza e deformità. Non è dunque da credere, nè che i Greci stimassero buoni quei certi loro amori; nè che l'onesto si stabilisca così a voglia ed a capriccio degli uomini; altrimenti potrebbe dirsi lo stesso eziandio de' principj di tutte le scienze.

CAPITOLO II.

Delle leggi.

Legge altro non è che un'ordinanza, la quale prescrive agli uomini qualche cosa da farsi, e che essi son tenuti di osservare; così che osservandola fanno bene, e meritano lode e approvazione, e non osservandola si rendon colpevoli, e sono degni di biasimo e di castigo. La legge poi si divide in naturale e civile, sebbene la civile nasce e proviene dalla naturale.

La legge naturale consiste nelle regole dell'onesto; nè solamente in quelle prime che si chiaman principj, ma anche in quelle altre che da principj per argomentazione si raccolgono. E tali regole sono veramente leggi; poichè manifestandosi per esse e dichiarandosi che la tale o la tal cosa dee farsi dagli uomini, inducono negli uomini obbligazione di farla, e li condannano, come colpevoli, se non la fanno. E perchè sentonsi per una certa voce della natura che le bandisce per così dire, e le promulga nell'animo di ciascheduno, per ciò diconsi leggi naturali.

La legge civile poi è un'ordinanza di qualche uomo, la quale ha forza di obbligar gli altri a far ciò ch' ella ordina. Come ell'abbia tanta forza, è da spiegarsi diligentemente, perchè certo non pare che l'abbia di natura sua. Chi dirà che Speusippo e Senocrate sieno obbligati di fare una cosa per questo solo, che Alessandro ha dichiarato pubblicamente di volerla? Quel voler d'Alessandro, e quella pubblica dichiarazione che autorità hanno di natura loro, onde possano obbligare altrui?

E sono oggidì molti, i quali, ridendosi dell'onesto, come le altre obbligazioni, così anche questa, di cui parliamo, fanno nascere dall'interesse; insegnando che il suddito dee obbedire al principe non per altro, se non perchè gli torna a conto di così fare. Secondo la qual opinione cessando l'utile in colui, che obbedisce, cesserebbe ancora l'obbligazione, e

dovrebbe il tutore, qualor credesse di poter farlo con sicurezza, ammazzare il pupillo, tornandogli ciò a conto. Ma questa vile filosofia non è degna degli uomini italiani.

È dunque da avvertire che l' onesto, o vogliamo dire la legge naturale obbliga gli uomini a mantener quello di che sono convenuti, e dove possano far ciò che è necessario al ben comune. Essendo dunque necessario al ben comune, che alcuno proponga i suoi voleri pubblicamente, e che gli altri vi si sottomettano; ed essendo di ciò gli uomini convenuti, ne segue, che se colui, a cui sta, propone pubblicamente i suoi voleri, debbano gli altri per legge naturale sottoporvisi ed obbedirgli; nè dee veruno per cagione del proprio interesse sottrarsi all' obbligazione. E di qui nasce tutta l' autorità de' maestrati, a' quali propriamente non obbediamo noi, ma facendo ciò che essi vogliono, obbediamo alla legge immutabile e sempiterna dell' onesto.

E tanta è l' autorità dell' onesto, che comanda agli stessi maestrati, imponendo altamente al principe di intender sempre nelle sue leggi alla pubblica felicità; la qual dovrebbe egli procurare procurando ai cittadini non sol le ricchezze che talvolta nuocciono, ma ancora, e molto più la virtù che sempre giova; nè dovrebbe voler il bene dei cittadini per istar bene egli, ma perchè stieno bene i cittadini. Il che se facessero i principi, obbedirebbero all'onesto; e comanderebbero agli uomini e governerebbero le repubbliche alquanto meglio che non fanno.

CAPITOLO III.

Dell' azione virtuosa.

Un' azione fatta secondo le regole dell' onesto chiamasi virtuosa, così veramente che queste tre condizioni non le manchino, prima che sia fatta per volontà libera, poi a fine d' onestà, in terzo luogo con fermezza d' animo e costanza. Spieghiamo queste tre condizioni ad una ad una.

E prima bisogna che l'azione virtuosa sia fatta per volontà libera; poichè le cose che si movono non per volontà, ma per altro principio, quantunque facciano operazion buona, non si dice però che facciano operazion virtuosa; nè diremo virtuosa una pianta, la qual frondeggi, benchè frondeggiando faccia quel che dee; ma nol fa per volontà. Ed è anche necessario che l'azione si faccia per volontà libera, perchè non si dice mai azione virtuosa quella che uno fa, essendovi tratto da necessità. Ma dell'azione volontaria e libera diremo separatamente ne' due capi che seguono.

Vuolsi in secondo luogo che l'azione virtuosa sia fatta per fine di onestà, il che se non fosse, non potrebbe nè men dirsi fatta secondo l'onesto; perchè colui che fa un' azione, per altro onesta, ma non col fine di operare onestamente, anzi riguardando solo, e intendendo al suo comodo, par certo che adatti l'operazione più tosto al comodo che all'onesto, e più operi secondo quello, che secondo questo.

Ricercasi in terzo luogo che l'azione virtuosa sia fatta con fermezza d'animo e costanza; il che vuol dire, che colui che la fa, dee essere disposto a farla, qualunque volta ragion lo chiegga. Così non si stimerà azione molto virtuosa quella che fa colui, il qual paga il debito che è piccolo, disposto di non pagarlo se fosse maggiore; perchè costui mostra di non volere gran fatto scomodarsi per l'onestà; e se egli l'ama, gli manca quella fermezza che nell'amore si richiede.

Non è alcun dubbio, che l'azion virtuosa è degna di laude e di approvazione; e acquista qualche merito a chi l'adopera, rendendolo tale, che ben gli sta, se ben gliene avviene. E questa verità è tanto chiara per se stessa e manifesta che può aver luogo tra i principj. Altre proprietà si assegnano dell'azione virtuosa, delle quali diremo appresso. Diciamo ora dell' azione volontaria.

CAPITOLO IV.

Dell' azione volontaria.

Volontaria si dice quell'azione che uno fa, essendo mosso da un principio che è dentro di lui, avendo considerato le ragioni di farla; e così credo che voglia intendersi Aristotele là, dove e' dice, il volontario esser quello, *οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις*; perciocchè le singolari circostanze, *τὰ καθ' ἕκαστα*, che debbon conoscersi dall'operante, contengono appunto le ragioni, per cui dee, o non dee operare.

E certo è che all'azione volontaria non basta che sia fatta per un principio intrinseco, se tal principio non si muove per cognizione; altrimenti si direbbe volontaria ancor la caduta di un corpo grave, provenendo da un principio intrinseco che è nel corpo istesso; la qual però non si dice volontaria, poichè quel principio, ond' essa procede, non si muove per cognizione, ma per altro.

Quindi è che per la violenza si rende l'azione involontaria, ed anche per l'ignoranza. La violenza è quando si fa un' azione contra il voler suo per un principio estrinseco che ne sforza; come se uno spinge il compagno, essendo esso spinto da un altro, a cui vorrebbe, nè può resistere; e in tal caso l'azione è involontaria, perciocchè non procede da principio intrinseco. L' ignoranza poi è, quando uno fa una cosa, non sapendo bene quello che egli fa; e non sapendo quello che egli fa, non ha potuto esaminar le ragioni di farlo. E allora l'azione è involontaria per mancanza di cognizione.

E per togliere qualche ambiguità, che nascer potrebbe in questo luogo, non sarà fuor di proposito ragionare alquanto di quelle cose che si fan per timore, le quali da alcuni si confondono facilmente con quelle che si fanno per violenza. Aggiugneremo poi alcuni avvertimenti intorno all' ignoranza.

Le azioni dunque che si fanno per timore, affine

di sfuggire qualche grave sciagura che ne soprasti, non lasciano perciò di essere volontarie; imperocchè partono da principio intrinseco, e si fanno con pienissima cognizione di ciò che si fa; come colui che getta le merci per timore del naufragio; il qual le getta movendosi da se stesso, e conoscendo benissimo ciò ch' egli fa. La volontà dunque eccitata dal timore non lascia di essere volontà. Però ben dissero i giuristi: *coacta voluntas voluntas est;* e il famoso Paolo: *coactus volui.* Che se le leggi non hanno per volontario quello che uno fa mosso da grave timore; e veggiamo che i contratti fatti per simil guisa in moltissimi luoghi si tengon per nulli; ciò non è, perchè l' azione non sia in verità volontaria, ma perchè l'azione non è volontaria in quel modo che le leggi richiedono al valor del contratto. Questo volontario, che nasce dal timore, è detto da Aristotele molto saviamente volontario misto, perchè per essa vorrebbe l'uomo non far ciò che fa; ma pure lo fa, volendolo fare; e volendo con dispiacere, pare in certo modo che voglia insieme e non voglia.

Ma venghiamo all'ignoranza, circa la quale è da avvertire secondo Aristotele, che quello il qual fa una cosa credendo di farne un' altra, non sempre opera contra sua voglia; perchè anche operando così può far cosa che a lui poi piaccia di aver fatta, o almeno non gliene dispiaccia; ma se conoscendo l' errore, tristo ne sia scontento, mostra bene che abbia operato contra il voler suo, e l' azione è senza dubbio involontaria.

Sono poi due divisioni dell' ignoranza assai note nelle scuole, le quali spiegheremo ora piuttosto per non ometterle, che perchè debbano aver alcun uso in questo nostro compendio.

Altra è dunque l'ignoranza del gius, o vogliamo dire della legge; altra è l' ignoranza del fatto. L'ignoranza del gius è, quando uno conosce benissimo l'azione ch'ei fa, ma pure ignora la legge, sotto cui cade tale azione; come uno che porta l' armi per la città, e non sa che ciò sia vietato dalle leggi. In questo caso conosce l'azione, ma non tutte le circostanze dell'azione

non sapendo che per essa viene a trasgredirsi la legge del comune; e se l' azione di portar l' armi è volontaria, non è però volontaria la trasgressione. L'ignoranza del fatto è, quando uno conosce assai bene la legge, ma non conosce pienamente l' azione che egli fa; come uno che porta una bacchetta senza sapere che dentro v' è uno stile; e sa per altro che portar lo stile è vietato. In costui può dirsi che sia involontaria e l'azione del portar lo stile e la trasgressione.

Altra è poi l' ignoranza vincibile, altra è l' ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile è quella che potea levarsi, solo che la persona avesse posto la diligenza e lo studio che pur dovea. L' invincibile è quella che non potea levarsi nè pur con questo. Colui che ha in casa un figliuolo, e non sa che egli usa tutto il dì con gente malvagia; e intanto nol sa, perchè non ne tien cura, e non lo osserva, ha un'ignoranza vincibile; perchè se egli avesse usata la diligenza che pur dovea, saprebbe ciò che non sa. Ma se uno non sa che colui che incontra, e che non conosce, sia un sicario, ha un' ignoranza invincibile. L' ignoranza vincibile non fa che l' azione non si abbia per volontaria; perchè colui che non cura di levar l'ignoranza, mostra volerla in certo modo; e così vuole in qualche maniera anche gli effetti che da essa provengono. Ma l'ignoranza invincibile rende involontaria l' azione, almeno per quella parte, su cui cade l'ignoranza. E ciò sia detto dell'azion volontaria.

CAPITOLO V.

Dell'azione libera.

Acciocchè un' azione sia libera, pare che null'altro per Aristotele si ricerchi se non che sia volontaria. Ma quelli che hanno più sottilmente trattato questa materia, ricercano qualche cosa di più. In fatti se l' uomo fosse portato necessariamente, e per un certo naturale ed invincibile istinto a voler ciò che vuole, nè potesse fare altrimenti; quantunque le azioni umane fossero volontarie, provenendo da volontà, non si sti-

merebbero però libere, provenendo da volontà necessaria.

Par dunque chiaro che ad un'azione libera si ricerchi oltre l'esser volontaria, anche l'essere senza necessità; onde può ella definirsi così, che sia un'azione volontaria senza necessità, o per dir lo stesso in altro modo, un' azione fatta per principio intrinseco, e con cognizione, potendo anche non farsi; dove le parole: per principio intrinseco e con cognizione, mostrano che dee essere volontaria; e le altre: potendo non farsi, levano via la necessità.

Distinguesi nelle scuole una libertà che è, dicono, di indifferenza, da un' altra libertà che non è tale. La prima è quella libertà che uno ha di scegliere tra due partiti qual più vuole, non essendo per altro niente più inclinato all' uno che all'altro. La seconda è quella libertà che uno ha di scegliere qual più vuole di due partiti, essendo però più inclinato all'uno che all' altro. Ed è chiaro che questa maggiore inclinazione non toglie la libertà, perciocchè ella invita bensì l'animo, ma non lo sforza; ed egli spesse volte condotto da ragione sceglie e vuole quel partito, a cui meno inclinava. Altre divisioni si danno della libertà; ma noi al presente non ne abbiamo bisogno.

A questo luogo apparterrebbe una quistione molto sottile e molto agitata, cioè se quella libertà che fino ad ora abbiam definita, veramente si dia; e se l'uomo l' abbia. La qual quistione è importantissima alla morale; poichè se l'uomo non è libero, ed è condotto in tutte le sue azioni da una certa fatale necessità, che servon dunque tante leggi e tanti precetti? Ma noi lasceremo tal controversia ai fisici, a cui sta veramente di trattarla; e terremo intanto per fermissimo, che l' uomo sia libero, e non già condotto in tutte le cose dal destino, siccome volle Zenone e vollero molti Stoici; comechè Crisippo, che fu pure di quella setta, e udì Cleante, e, come vuolsi, fu discepolo dello stesso Zenone, sottraesse le umane azioni alla potestà del destino. Che se pure alcuno Stoico ci importunasse, e noi gli risponderemo, che se gli uomini fanno per destino tutto ciò ch' essi fanno, noi,

che crediamo esser liberi, dovremo dunque essere destinati a crederlo; e se in questo ci inganniamo, la colpa sarà pur del destino, e non nostra. Lascinci dunque avere quella credenza a cui, secondo l'opinion loro, siam destinati. E ciò basti aver detto della libertà.

CAPITOLO VI.

Che cosa sia la virtù.

Spiegata avendo fin qui l'azion virtuosa, sarà facile intendere che cosa sia la virtù, non essendo ella altro che un abito di far le azioni virtuose; e quando dico un abito, intendo una prontezza ed una facilità di operare acquistata con l'esercizio e con l'uso.

E certo non pare che la virtù debba essere altro che un abito; perchè siccome non si dirà aver la scienza del danzare, nè si chiamerà danzatore colui, che una volta sola e stentatamente fa un passo simile a quelli che fanno i danzatori; ma sì colui il quale essendosi lungamente in quell'arte esercitato, ne sa far molti, e speditamente, e con facilità, e con scioltezza, e con grazia; così parimente non si dirà avere la mansuetudine, nè mansueto si chiamerà colui, che una volta sola e a gran fatica abbia compresso l'ira sua; ma sì colui, che avendol fatto molte volte, il fa oggimai facilmente, e quasi senza volerlo. E così può dirsi di ogni virtù. È dunque la virtù un abito. Nè altro certamente che un abito intendon gli uomini nel ragionar comune, qualora usano il nome della virtù. Il che da se solo basta a provar quello, che abbiamo proposto.

Pur questo stesso si prova da Aristotele con altra ragione assai sottile, a intender la quale bisogna cominciar di più alto. Io dico dunque, che nell'anima soglion distinguersi dai Filosofi due parti: l'una delle quali chiamasi superiore, l'altra inferiore. Alla prima appartengono due potenze, intelletto e volontà; alla seconda appartengono le passioni, l'ira, l'odio, l'amore, l'invidia, ed altre tali.

Ora avviene spesse volte, che la volontà posta quasi in mezzo tra l'intelletto e le passioni, sia quindi invitata dall'intelletto con la rappresentazione del vero e dell'onesto, e quindi tratta, e quasi strascinata dalle passioni con l'offerta lusinghevole d'alcun piacere; di che la volontà sente noia; e con fatica e difficilmente può indursi a seguir l'intelletto, e fare azion virtuosa contrastando alle passioni. Ben è vero che se ella si avvezzerà a vincerle, acquisterà a poco a poco un abito, per cui le vincerà poi facilmente. Così sono tre cose nell'animo che appartengono all'azione, le potenze, le passioni e gli abiti.

Ciò posto argomenta Aristotele in questo modo, provando che la virtù è un abito. Pare che la virtù appartenendo all'azione debba essere una potenza, o una passione, o un abito; ma non è nè una potenza, nè una passione; dunque sarà un abito. Che poi non sia nè una potenza, nè una passione, si dimostra così. Se la virtù fosse una potenza, ovvero una passione, ne seguirebbe, che tutti gli uomini avrebbero la virtù, imperocchè tutti hanno le potenze e le passioni; se dunque non tutti hanno la virtù, bisogna dire che la virtù non sia nè una potenza, nè una passione. Oltre che gli uomini si lodano per la virtù, essendo che per questa fanno le azioni virtuose e lodevoli; e niuno però si loda per aver la potenza dell'intendere o del volere, poichè tutti l'hanno; dunque la virtù non consiste in una potenza; molto meno in una passione; imperocchè niun si loda per essere iracondo, o timido, o invidioso, essendo che la lode non vuole andar dietro a tali cose.

CAPITOLO VII.

Qual sia il soggetto della virtù, e d'alcune proprietà di essa.

Non è alcun dubbio che il soggetto della virtù si è il virtuoso; poichè il soggetto di un abito è quello in cui risiede tale abito; e l'abito della virtù risiede

nel virtuoso. Ma perchè il virtuoso può considerarsi in più maniere, però diremo che il soggetto della virtù è il virtuoso, in quanto egli vuole; ovvero è la volontà stessa del virtuoso. E la ragione è questa. Il soggetto d' un abito è quella potenza che fa gli atti per cui s' acquista tale abito; ma la virtù è un abito; e la volontà è quella potenza che fa gli atti virtuosi, per cui s' acquista un tale abito; dunque la volontà è il soggetto della virtù. Che vale a dire: il virtuoso non è soggetto di virtù, nè virtuoso, in quanto corre, o scrive, o dorme; ma solo in quanto vuole, o è disposto a volere le cose buone.

Ma dichiariamo oramai alcune proprietà del virtuoso. E primamente dico, che niuno è virtuoso per natura. La ragione è questa. La virtù è un abito, e però dee acquistarsi con l' uso; ma quello che dee acquistarsi con l' uso non si ha da natura; perciocchè se si avesse da natura non sarebbe necessario l'uso; dunque la virtù non si ha da natura; dunque niuno è per natura virtuoso.

In secondo luogo. Il virtuoso fa l' azion virtuosa con piacere. La ragione è questa. Il virtuoso vuole l' azion virtuosa, e la fa; ora niuno può far quello che vuole senza sentirne piacere; dunque il virtuoso fa l' azion virtuosa con piacere. Senza che, se il virtuoso facesse l' azion virtuosa con dispiacere e con noia, la farebbe con fatica; dunque non facilmente; dunque il virtuoso non avrebbe l' abito della virtù; dunque il virtuoso non saria virtuoso, che è impossibile.

In terzo luogo. Il virtuoso fa l' azion virtuosa virtuosamente; che vale a dire fa l' azion virtuosa, e la fa con virtù. Ciò non ha bisogno di dimostrazione. Anzi vorrà alcuno che piuttosto si spieghi, come possa farsi l'azion virtuosa senza virtù. Se però si risguardi la sola azione esterna, è chiaro; perchè può uno fare l' azion virtuosa esternamente ed aver l' animo contrario, come chi donasse al compagno per poterlo più comodamente tradire. Costui donando farebbe l' azion virtuosa esternamente, ma avendo l' animo contrario all' onesto, la farebbe senza virtù.

Che se si consideri l' azione non solo esternamente, ma anche internamente virtuosa, può questa altresì farsi senza virtù. Perciocchè colui che la fa, può farla senza avervi ancora acquistato l' abito, il qual se gli manca, gli manca la virtù. Farà dunque senza virtù l' azion virtuosa.

CAPITOLO VIII.

Della materia della virtù.

La materia, intorno a cui s' adopera e si esercita la virtù, è posta, secondo Aristotele, nel piacere e nel dolore: περὶ ἡδονὰς, καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή. Ciò vuole spiegarsi. Diciamo dunque in questo modo.

La volontà, quanto a se, seguirebbe facilissimamente e per suo naturale istinto l' onesto, a cui l' intelletto e la ragione l' invitano, se per seguirlo non dovesse vincere la forza delle passioni che la traggono bene spesso in contrario. Pur lo segue talvolta, vincendo le passioni, prima stentatamente e con fatica, indi con maggior facilità, finchè vi abbia fatto l'abito; fatto il quale le vince poi facilissimamente qualunque volta faccia mestieri. E tale abito è la virtù. Si vede dunque che la virtù s' adopra immediatamente, e si esercita intorno alle passioni; onde può dirsi che le passioni sieno la materia prossima della virtù.

Le passioni poi versano intorno al piacere ed al dolore, commovendosi sempre ed eccitandosi per l'apparenza d'alcun d' essi; intanto che la prima e principal divisione delle passioni (comechè molte se ne assegnino) suol esser quella, per cui si dividono in tristezza e timore, che si commovono per l' apparenza di un dolore o presente o avvenire; e in esultazione e confidenza che si commovono per l' apparenza di un piacere o conseguito o da conseguirsi. Le altre passioni si riducono a queste quattro. Essendo dunque che la virtù versa intorno alle passioni, e queste intorno al piacere ed al dolore, par chiaro che siccome le passioni sono la materia prossima della virtù,

così il piacere ed il dolore debban esserne la materia rimota.

Dirà alcuno. Se la materia della virtù sono le passioni, dunque non sarà atto alcuno di virtù, dove non sia qualche passione da moderarsi; nè opererà virtù nè giustizia quel giudice, il qual giudichi rettamente una causa, in cui egli non sia da veruna passione incitato. E pur questo non par che sia vero; dunque la materia della virtù non son le passioni.

Rispondo, che colui che fa azion buona, non fa però azion virtuosa, se non la fa con costanza d'animo, cioè disposto a farla, quand' anche la passione gliel contendesse; nè io dirò molto virtuoso quel giudice, il qual giudica rettamente la causa, in cui nè l' interesse, nè la grazia lo tentano, essendo però disposto a fare un giudizio diverso, caso che lo tentassero. Non può dunque esercitarsi virtù, senza disposizione a vincere le passioni: e questa disposizione è la virtù stessa, la cui materia son le passioni che ella vince, o è disposta di vincere.

Ma dirai. Se uno avesse già moderate le passioni per modo che più non gli desser contrasto, egli secondo voi non potrebbe più operare virtuosamente, poichè mancandogli il contrasto delle passioni, gli mancherebbe la materia della virtù. E pur questo par falso.

Ed io rispondo che colui che ha moderate le passioni, le ha però tuttavia; e se non gli danno contrasto, ciò avviene perchè egli per l' abito che ha acquistato le sa tenere in quella moderazione, a cui già le ridusse, e che esse di lor natura volentieri non soffrono. Or questa è una certa maniera di vincerle; essendo un vincerle il tenerle per modo che non possano far contrasto.

Tu dirai. Se si desse un uomo senza passioni, egli certamente sarebbe più perfetto degli altri uomini, e però dovrebbe aver senza dubbio la virtù; dunque non dovrebbe mancargli la materia della virtù; e pure gli mancherebbero le passioni, dunque non è da dire che la materia della virtù sieno le passioni.

Al che rispondo, che colui il quale non avesse pas-

sione alcuna, non avrebbe nè men virtù; non già che egli non operasse le cose oneste; che certo le opererebbe e con facilità e prontezza somma; ma in lui l'operarle non sarebbe virtù; essendo che non ogni prontezza a fare le cose oneste è virtù, ma solo quella che si acquista con l'uso di vincere le passioni, ed è abito. Quella prontezza che avrebbe uno, in cui non potessero levarsi a tumulto le passioni, sarebbe un' inclinazione più felice, ma non virtù.

Nè so poi, se io mi debba concedere quello che hai detto, cioè che un uomo a cui mancassero le passioni, fosse per ciò più perfetto degli altri uomini, nè anche quello che essendo questo maraviglioso uomo più perfetto degli altri uomini, dovesse per ciò aver la virtù.

Imperocchè quanto al primo, niente vale il dire che le passioni sieno di lor natura cattive, e sieno imperfezioni; onde ne segua che chi non le avesse, dovesse esser per ciò più perfetto uomo degli altri. Perchè io rispondo, che quanto all'essere le passioni di lor natura cattive, questa è gran quistione di cui tratteremo appresso. Ma posto pure che contengano imperfezione, anche l'esser corporeo ne contiene; nè però perfetto sarebbe un uomo a cui mancasse il corpo; e similmente non sarebbe perfetto un uomo a cui mancassero le passioni.

Quanto poi alla seconda cosa che hai detto, cioè che essendo quell' uomo maraviglioso, a cui mancano le passioni, più perfetto degli altri, dee per ciò aver la virtù che hanno gli altri, essendo certamente la virtù una perfezione: rispondo ciò esser falso; poichè la virtù è perfezione, ma è perfezione dell'uomo, che vale a dire di un soggetto ragionevole capace delle passioni. Che se noi supponghiamo un uomo incapace delle passioni, noi lo supponghiamo più che uomo, e lo facciamo quasi un Dio; e ad esso si converranno più presto le perfezioni divine, che le umane. Laonde non sarà virtuoso; ed operando le cose buone, non le opererà per virtù, ma per un' altra disposizione assai più nobile della virtù.

CAPITOLO IX.

Se le passioni sieno cattive di lor natura.

Il luogo istesso ci chiama ad una quistione assai sottile, ed è; se le passioni sieno cattive di lor natura. Gli Stoici credetter che fossero; e quindi argomentavano che dovesse l'uomo estirparle e levarle via del tutto. Aristotele mostrò meno alterigia, e si contentò che l'uomo avesse le sue passioni, purchè le reggesse e moderasse.

Prima di entrare in una quistione tanto profonda, par necessario definir bene che cosa sia passione; e vedere in quante maniere possa voler dirsi cattiva. Io dico dunque che la passione altro non è che un movimento dell'animo, il quale per l'apparenza d'alcun piacere o dispiacere si eccita a inclinare la volontà, senza aspettar l'esame della ragione. E di qui subito si vede che la passione può inclinar l'uomo anche a cosa buona, potendo inclinarlo a ciò che la ragione poi approvi e commendi.

Quelli poi che dicono esser cattive le passioni, possono dirlo in due maniere; prima volendo significare che sieno malvagie ed abbiano disonestà in se, come hanno il furto, l'omicidio e le altre colpe; poi volendo dire, che sieno incomode e noiose, com' è la febbre, che non ha in se malvagità niuna, ma reca noia, ed è cattiva.

Ora accostandomi alla quistione, e cercando in primo luogo, se le passioni sieno di lor natura malvagie e disoneste, io dico che non sono; perchè quale malvagità è in un movimento che sorge nell' animo per ordine della natura a inclinare la volontà? Nè vale il dire che esso non aspetta l'esame della ragione; e il non aspettarlo è malvagità. Perchè a questo modo malvagità sarebbe anche il digerire i cibi, e il batter del cuore, e cento altre operazioni che nell'uomo si fanno, senza aspettar la ragione; la quale dee aspettarsi dalla volontà che è libera, non dalle altre potenze che seguono, e debbono seguire l' istinto

loro. Altrimenti malvagia dovrebbe dirsi ancora la fame e la sete e l' inclinazione al dormire, e qualunque altro appetito.

Pur, dirà alcuno, le passioni incitano la volontà ad operare senza riguardo della ragione: Or non sono dunque malvagie? Rispondo, niuna malvagità essere nell' incitamento che esse danno alla volontà, non essendo in ciò colpa niuna; e la volontà stessa se è malvagia, non è malvagia, perchè incitata; è malvagia, perchè essendo incitata non attende l'esame della ragione, come potrebbe e dovrebbe. È dunque la malvagità nella volontà, non nella passione.

Ma non si dice tutto dì, che la passione trae l'uomo alle cose disoneste? Ed io rispondo: talvolta anche alle oneste. L' amor de' figliuoli trae l' uomo a educarli bene. La compassione trae l'uomo a sollevar gli oppressi. Il desiderio della gloria trae l'uomo alle magnanime imprese. Quante volte giovò l' ira ai forti, il timore ai prudenti, la verecondia ai costumati! Che se noi volessimo levare dalle istorie tutti i fatti gloriosi, a cui gli uomini furono dalla passione sospinti, io temo che assai pochi ve ne resterebbero. Non è dunque da dire che le passioni sieno di lor natura cattive, spingendo talvolta l' uomo alle cose disoneste; poichè lo spingono talvolta anche alle oneste.

È quando ancora le passioni incitano la volontà alle cose disoneste, non è disonesto in loro l'incitarla; è disonesto in lei il seguire un tale incitamento, e abbandonarsi alla passione più che non dee: percioccchè la volontà dee seguir la passione, e valersene secondo che ragion vuole; come il piloto si serve del vento secondo l' arte sua; il quale se trascura l'arte abbandonandosi al tempo, e va dove andar non dovea, pecca, non il vento, ma egli. E così pure se la volontà, messa da parte la ragione, segue le passioni, e trascorre fuor dell'onesto, la colpa è pur sua, non delle passioni, le quali ben rette e moderate servono a far più facilmente le azioni oneste, e sono gli strumenti della virtù.

Ma sono alcuni, i quali dicono, le passioni essere cattive di lor natura, intendendo che sieno non già

disoneste e malvagie, ma fastidiose ed importune; dovendo l'uomo star sempre in sul reggerle e moderarle, il che gli dà noia e fatica; come dunque le malattie si dicono cattive, benchè non malvagie, così pare che possan dirsi ancor le passioni. Il quale argomento è da distinguere; perchè sebbene le passioni a chi non è ancor virtuoso recano noia grande e fastidio, non ne recano però a chi è già virtuoso; perciocchè il virtuoso avendovi fatto l'abito, le governa e le tempra facilmente; e sapendone, per così dire, l'arte, le regge con piacere, come il cavaliere che regge il cavallo con maestria, e vi ha diletto, piacendogli di far ciò che sa far così bene; e se il cavallo mostra sdegnarsi del freno, e tuttavia gli obbedisce, piace ancor quello sdegno. Non son dunque le passioni moleste nè faticose di lor natura, essendo tali solamente a quelli che non hanno virtù; poichè agli altri che son virtuosi, cedono facilmente, e si piegano com'essi vogliono; di che eglino sentono piacere, e ne traggono aiuto per far le azioni virtuose con più pronto e sicuro animo. Per le quali cose parmi dover conchiudere che le passioni non sono per niun modo cattive di lor natura.

CAPITOLO X.

Se la virtù sia posta in un certo mezzo tra l'eccesso e il difetto.

Che la virtù e similmente l'azione virtuosa consista in mediocrità, cioè a dire in un certo mezzo posto fra due estremi, l'un de' quali cade in difetto, l'altro trascorre in eccesso, è stata senza dubbio opinione fermissima d'Aristotele; così che egli non dubitò di definir la virtù ἕξιν προαιρετικὴ ἐν μεσότητι, abito di deliberare e di eleggere consistente in mediocrità; e poco appresso volendo spiegare tale mediocrità aggiunge μεσότης δύο κακιῶν τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τῆς δὲ ἐλλείψιν: tale mediocrità è fra due mali, l'un de' quali è per eccesso, l'altro per mancanza. Diciamo alquanto di quest'opinione d'Aristo-

tele, la quale è tanto famosa, che quasi è venuta in proverbio.

È certo, se dicendosi che la virtù è posta in mezzo tra l'eccesso e il difetto, altro non voglia intendersi, se non che ella non può avere in se nè l'uno, nè l'altro: la cosa è chiarissima; perciocchè se la virtù avesse in se eccesso alcuno, o difetto, starebbe male, e non sarebbe virtù.

E forse a questo argomento ebbe riguardo Aristotele, benchè egli lo proponesse per modo di analogia, la qual maniera di argomentare benchè non induca evidenza nei discorsi, è però molto illustre, o famigliare ai filosofi. Aristotele dunque argomentava così. Tutte le cose bene e rettamente constituite stanno in mezzo tra l'eccesso e il difetto: la fatica rettamente presa non dee essere nè troppa, nè poca: l'asta non dee essere nè troppo lunga nè troppo corta; il vento al navigante non si vuole nè troppo gagliardo, nè troppo debole; e così avviene di mille altre cose. Perchè non diremo lo stesso della virtù? La qual essendo ottima fra tutte, par bene che debba fra tutte essere sgombra d'ogni eccesso e d'ogni difetto. Ciò si conferma da Aristotele anche per via di induzione, poichè avendo annoverate alcune virtù, le quali certamente son poste tra l'eccesso e il difetto, come la fortezza, che è posta tra la temerità e il timore; e la temperanza, che dicesi posta tra la dissolutezza e la stupidità; par che quello che si dice di alcune, possa credersi di tutte. Per crescer forza a questo argomento sarebbe a proposito formare un giusto novero delle virtù, e mostrar poi quello stesso in ognuno; il che è difficilissimo. Lo fece forse Teofrasto, che fu grandissimo peripatetico, discepolo di Aristotele, il qual sappiamo che molto si valse dell'induzione a provar l'opinione del suo maestro. Ma tra le ingiurie che il tempo ci ha fatto, non è la più piccola l'averci rapito gli scritti di quel grand'uomo.

CAPITOLO XI.

Di qual maniera sia il mezzo in cui sia la virtù, e come sieno cattivi gli estremi.

Distingue Aristotele due mezzi, l'uno de' quali chiama aritmetico, l'altro geometrico. Il mezzo aritmetico è quello che è posto fra due determinati estremi, ed è lontano egualmente all' uno ed all' altro, come il numero otto che è egualmente lontano dal dieci e dal sei. E questo mezzo non può cangiarsi ed è il medesimo appresso tutti. Il mezzo geometrico è quello che essendo posto fra due estremi, segue però una certa proporzione, onde varia; nè può esser sempre lo stesso. Così una veste che stia bene, e però sia in mezzo fra la troppo lunga e la troppo corta, ricerca una certa proporzione verso la persona per cui è fatta; poichè quella veste, che è d'una lunghezza mezzana per uno, potrebbe essere troppo lunga o troppo corta per un altro; nè si dice mezzana se non a proporzione della persona. Tale è il mezzo geometrico. E se per mezzo geometrico altro qui intendiamo da quello che sogliono intendere i geometri, poco importa; imperocchè intendendosi le cose, non sono da curarsi i nomi.

La virtù dunque, secondo Aristotele, è posta in un mezzo geometrico, il quale non è lo stesso verso tutti, ma varia secondo la varietà delle persone, a cui dee proporzionarsi. Di fatto, se quello che uno mangia con temperanza fosse mangiato da un altro, sarebbe intemperanza; perciocchè quella stessa quantità di cibo che verso d'uno è moderata, può essere sovrabbondante ed eccessiva verso d' un altro. Così i pericoli che uno può disprezzar con fortezza, non possono disprezzarsi da un altro, se non con audacia: e sarà in uno prodigalità quello che in un altro sarebbe liberalità perfetta. Vedesi dunque che il mezzo, in cui è posta la virtù, è geometrico, e però varia secondo la proporzione delle persone.

Veggiamo ora, come si dicano cattivi gli estremi

della virtù. E certo possono dirsi cattivi, in quanto sono privi di quella virtù, di cui sono estremi, essendo una certa spezie di male la privazione di un bene. Pur potrebbero esser privi di quella virtù di cui sono estremi, e non essere nè rei nè colpevoli; ed anche potrebbero, allontanandosi da una virtù, avvicinarsi tanto ad un' altra, che paresser degni di lode. E certamente se la stupidezza è un estremo, come dicono, della temperanza, avrà la temperanza un estremo che non sarà nè reo nè colpevole; essendo la stupidezza difetto di natura, non vizio di volontà; e così ne giudica anche Aristotele. Il principe poi che castiga il delinquente meno di quello che egli merita, allontanandosi dalla giustizia, trascorre alla clemenza, e merita più laude, essendo meno giusto. Non sono dunque gli estremi delle virtù sempre cattivi, perchè abbiano in se malvagità. Le quali cose si intenderanno forse meglio nella terza parte di questo compendio, ove tratteremo delle virtù in particolare, e dei loro estremi.

CAPITOLO XII.

Se possa essere un' azione indifferente.

È quistione assai sottile e degna della considerazione dei filosofi, se possa essere un' azione indifferente, la qual non sia nè onesta, nè disonesta; a intender la quale fia bene premettere una distinzione. Io dico dunque, che altro è considerar l' azione in astratto, come quando uno considera il passeggiare senza por mente nè alla persona che passeggia, nè al fine, nè al luogo, nè al tempo; ed altro è considerar l'azione nella persona che la fa, avendo riguardo a tutte le circostanze.

E primamente considerando l' azione in astratto, par che tutti s' accordino a dire, che possa ella essere indifferente, cioè nè onesta, nè disonesta. Di fatto chi dirà che l' azione del passeggiare, spogliata d'ogni sua circostanza, sia onesta? E nè meno però si dirà che sia disonesta. Perciocchè il passeggiare,

se si spogli di tutte le sue circostanze, niente ha, onde possa dirsi o conforme alle regole dell'onestà, o contrario; onde pare indifferente. Ma se poi si consideri l'azione in chi la fa, secondo le circostanze tutte, è gran quistione, se indifferente esser possa; e quantunque i filosofi poco di ciò abbiano scritto, ne hanno però trattato molto sottilmente i teologi cristiani, i quali seguendo i principj altissimi di quella loro divina filosofia, sono stati tratti in contrarie opinioni. I più sottili, parendo loro che ogni azione riferita a Dio sia onesta, riferita ad altro disonesta, hanno stabilito con molto giudicio, niuna azione poter essere indifferente. Ma essi seguono i principj loro. Noi non aspiriamo ora a quella tanta sublimità.

Però seguendo le tracce che Aristotele, non da altro condotto che dall' umana ragione, ci ha mostrate, diremo poter benissimo alcuna azione essere indifferente. Il che proveremo in tal modo. Componendosi la felicità di molte parti, delle virtù, dei piaceri, dei comodi, e potendo farsi alcuna azione per fin di virtù, può anche farsene alcuna per fin di piacere e di comodo; come quando uno prende la medicina non per altro che per riavere la sanità, il quale allora pensa al comodo, non alla virtù. Or tale azione non è nè onesta, nè disonesta; non onesta, poichè non è fatta per fine di onestà; nè disonesta pure; poichè chi dirà essere disonesta cosa il volere star sano? Dunque non essendo nè onesta, nè disonesta, sarà indifferente.

Qui chiederà alcuno, se sia pur da lodarsi colui che prende la medicina per solo fine di sanità; parendo certo che sia, poichè fa azione ragionevole. Non è egli ragionevol cosa il procurare la sanità? E se è da lodarsi, come diremo dunque che egli non faccia azione onesta e virtuosa?

Rispondo: Colui che prende la medicina, fa cosa buona ed obbedisce alla ragione; ma nol fa per obbedirle, lo fa per istar sano; e più tosto che alla ragione, pensa a se stesso. Così fa cosa buona, ma non la fa onestamente, non facendola per fine di onestà. Laonde nè si oppone alla virtù, nè la segue. E quindi

è che egli non è nè da biasimarsi, nè da lodarsi, poichè si biasimano quelli che fanno le azioni disoneste, e si lodano quelli che fanno le oneste; ed egli non fa nè l'uno nè l'altro. Se già non volessimo estendere la lode, come fanno i poeti e gli oratori, a tutte le cose buone, anche a quelle che non consistono in virtù; come sono la bellezza, la sanità ed altre tali. Nel qual caso noi loderemo l'azione di colui che prende il medicamento, piuttosto come buona e conducente alla natural felicità, che come onesta; e così si lodano ancora le ricchezze, la nobiltà, la grazia, e tutti gli altri beni che sono fuori della virtù.

Fine della parte seconda.

PARTE TERZA

DELLE VIRTÙ MORALI IN PARTICOLARE

CAPITOLO I.

Della divisione delle virtù.

Essendo la virtù generalmente un abito di far le azioni virtuose, subito si vede, che potendo dividersi le azioni virtuose in più modi, potrà anche in più modi dividersi la virtù. E già le azioni virtuose sogliono per la maggior parte dividersi secondo i varj oggetti, intorno a cui versano, versando alcune intorno agli onori, ed altre intorno alle ricchezze, ed altre intorno a' piaceri, ed altre intorno ad altre cose. Perlochè possono costituirsi molte virtù; essendo l'abito di far certe azioni una virtù, e l'abito di farne certe altre un'altra.

Che se il popolo, dividendo a modo suo le virtù, non avesse prevenuto i filosofi, avrebbero questi forse potuto fare una divisione più esatta e più comoda, e da piacere ai dialettici, i quali vorrebbero che nel dividere niente mai si ommettesse di ciò che dividesi; e si turbano, se l'una parte si confonda con l'altra: ed hanno stese certe lor leggi. Ma quando i filosofi entrarono in queste cose, le trovarono già occupate dal popolo, il quale avea divise le virtù a senno suo, notandone molte, quelle singolarmente che più risplendevano, e distinguendole con certi nomi. La qual divisione miracol sarebbe, se fosse stata, non dirò compiuta e perfetta, ma costante appresso tutti, e sempre la medesima, perciocchè il popolo segue piuttosto il caso, che la ragione. Nè perciò i filosofi credettero di doverla mutar gran fatto, o correggere; imperocchè sarebbe bisognato sconvolgere le popolari

idee, e introdur nuovi nomi, e i già introdotti torcere dall' antica lor significazione, con gran disturbo degli oratori, e de' poeti, e di tutti quelli che parlano alla moltitudine, ai quali non che fastidio e noia, con questa filosofia, anzi comodo ed aiuto recar voleasi.

Seguiron dunque i filosofi in dividendo le virtù, piuttosto i popolari instituti, che la ragion loro; nè molto curarono di soddisfare ai dialettici. E quindi venne quella gran moltitudine e varietà delle divisioni, che essi proposero; delle quali però non mai, che io sappia, contesero, qual fosse esatta, o non fosse, sapendo essi bene, niuna esserne tale. Posidonio che visse a' tempi del gran Pompeo, ridusse le virtù a quattro sole. Più assai ne avean numerato Cleante e Crisippo. Panezio, meno antico di questi due, seguì una altra divisione. E questi tutti furono stoici. Aristotele non che dagli altri, discordò da se medesimo, avendo divise le virtù nella rettorica ad un modo, e nella morale ad un altro. Per ciò è anche verisimile, che Teofrasto, che fu di quella scuola, seguisse certa altra division sua. Niente in questo luogo è più incostante di Cicerone, il qual pare talvolta esser contento di quelle quattro, Prudenza, Giustizia, Fortezza, Temperanza (che fu la divisione dell' antica Accademia) e talvolta, come queste nol contentassero, altre ne aggiunse, e non sempre le medesime. Tanto è vero, che poco riguardarono all' esattezza della divisione, purchè non troppo si discostassero dalla popolar consuetudine.

Nè era gran fatto necessario il fare altrimenti; imperocchè, purchè si conosca quale azione sia virtuosa, e qual no, poco importa alla retta istituzion de' costumi il sapere, di qual maniera esser debbano le virtù divise, e qual d' esse sia l'azione da riferirsi intervenendo quasi sempre, che si conosca l' azione essere virtuosa prima che si sappia di qual virtù. Già gli oratori e i poeti e quelli che parlano al popolo, e commendano la virtù proponendola in altrui, o facendo sembiante di averla in lor medesimi, vana cosa sarebbe ed inutile, anzi nociva ed importuna il voler distorli dagl'instituti popolari. Il perchè bene fecero i

filosofi a seguir piuttosto le divisioni utili ed imperfette del popolo, trattando di quelle virtù che già il popolo conosca, che rintracciarne delle perfette ed utili.

Comunque ciò sia, seguendo noi ora Aristotele proporremo quelle stesse undici virtù che egli propose, o contengano esse una perfetta divisione, o non la contengano. Certo che sono molto illustri; e per essere state particolarmente proposte da sì grand' uomo, dovrebbero tenersi per tali, quand' anche non fossero.

CAPITOLO II.

Delle definizioni delle virtù.

Siccome il popolo prevenne i filosofi nel dividere le virtù, così pur li prevenne nel determinarle e circoscriverle, assegnando a ciascuna certi limiti e certo nome, onde potesser distinguersi l'una dall' altra. Il che se avesse fatto con diligenza e con costanza, avrebbe alleggerito i filosofi d'un gran peso; perchè il definire le virtù esattamente, quando già fossero state con molta accuratezza circoscritte, sarebbe stata più facil cosa. Ma il popolo non suol essere molto diligente nel circoscrivere le sue idee; anzi le confonde quasi tutte estendendole quando più, e quando meno, e avviluppandole ed intralciandole in più modi. E quindi è, che i nomi popolari, i quali tengon dietro alle idee, si confondono essi pure, e vanno per lo più errando quasi incerti e dubbiosi della loro significazione. Il che si vede anche presso noi; chè tutti hanno in bocca: valore, gentilezza, grazia, altezza d' animo, ed altre parole tali, che pochi saprebbero definire distintamente.

E lo stesso dovette pure intervenire di quelle idee, che il popolo s'avea formato delle virtù, prima che i filosofanti ne disputassero, e dei nomi che a quelle furono imposti. Il perchè gran briga presero poscia i filosofi, volendo ridurre a certe definizioni quelle popolari virtù, e distinguer ciascuna esattamente, segnando il genere in cui tutte convenivano, e le differenze

per cui disconvenivano; così che ciascuna definizione abbracciasse tutto quello che ciascun nome abbracciava, e non più. Il che tanto più doveva esser difficile, se, come spesse volte interviene, uno stesso nome avesse abbracciato virtù diverse; che allora sarebbe stato impossibile al filosofo comprendere tutta la significazione del nome in una sola definizione. Laonde non è da maravigliarsi, se alcuno talvolta ha definito una stessa virtù in maniere diverse, come Aristotele, che alcuna ne definisce nella rettorica ad un modo, e nella morale ad un altro; perchè egli forse non intese definire una virtù sola, ma piuttosto due, che avevano un solo nome.

Nè questo solo incomodo ebbero quegli antichi filosofi; bisognò ancora, che introducesser talvolta, quantunque meno il volessero, nuovi nomi; perchè sebbene seguiron più tosto le idee del popolo, e quelle per lo più distinsero coi nomi popolari; ad ogni modo ordinandole poscia, e disponendole con certa ragione, l' ordine stesso li fece accorti d' alcune virtù che il popolo avea trascurate, e che andavano senza nome; il che avveniva anche agli estremi; perchè avendo il popolo nominato alcuna virtù, gli sono talvolta sfuggiti gli estremi, e non li ha nominati; ed anche talvolta l'uno ne ha nominato, e non l' altro. Per la qual cosa Aristotele stesso, che cercò di essere tanto popolare, come s'avvenne a certe virtù e a certi estremi, non potè esserlo quanto volea.

Però se presero gran briga i filosofi a definir le virtù, molto maggiore ne prenderemmo noi, se volessimo esaminar le loro definizioni, e cercar sottilmente, se bene esprimano quegli abiti che il popolo avea contrassegnati, e comprendano tutto quello che sotto quei nomi si comprendeva; perchè chi può saper giustamente le idee che aveva il popolo di que' tempi, e la forza dei nomi loro, massimamente in tanta diversità e lontananza sì delle lingue, come dei costumi e delle leggi? Oltre che sarebbe anche da quistionar molte volte, se avendo un filosofo dichiarata qualche virtù, abbia voluto definirla esattamente secondo le regole dei dialettici, o solamente dichiararla. E certo Ari-

stotele, il quale dicesi essere stato il primo ritrovatore di tali regole, in alcun luogo non ebbe gran cura di osservarle; e, come cosa sua, le disprezzò.

Il perchè molto comodamente faremo, e libereremo la filosofia da una gran noia, se prenderemo le definizioni che ci hanno lasciato gli antichi delle virtù, non come definizioni di cose certe e già stabilite, ma come spiegazioni di certi nomi imposti a piacere, a guisa che fanno i matematici. Perchè chi può vietarne di concepire con l'animo un abito di fare le spese grandi, e nominar quest' abito magnificenza? E ciò posto, se noi definiremo la magnificenza, con dire che sia un abito di fare le grandi spese, non dovrà sopra tale definizione disputarsi niente più di quel che si disputi tra i geometri sopra la definizione del circolo, o del triangolo. E così avverrà nelle definizioni di tutte le altre virtù.

Seguendo dunque un tale instituto, e venendo a ciascuna delle virtù particolari, proporremo in primo luogo la definizione di essa, indi noteremo i suoi estremi, i quali però non vogliamo che siano esaminati troppo sottilmente, perciocchè i vizj non meritano tanto studio. Ciò fatto, poco più altro aggiungeremo, giacchè nè altro si richiede ad un compendio, siccome è questo; ed Aristotele stesso di molte virtù poco ci ha lasciato; molti altri filosofi anche meno.

CAPITOLO III.

Della fortezza.

La fortezza è una virtù, per cui l'uomo incontra i pericoli, e soffre i mali della vita con grande animo. E dico che incontra i pericoli con grande animo, quando gl'incontra, niente più temendoli di quello che ragion vuole; e usate le cautele, che può usare e dee, non cura il restante. Dico poi, che soffre con grande animo i mali della vita, quando li soffre senza troppo attristarsene, e prendendone quel conforto che può, dai beni che gli rimangono, e massime dal piacere dell' onestà.

Questa definizione della fortezza non è guari diversa da quella, che fino dai tempi di Platone ci hanno lasciata quasi tutti i filosofi, proponendo, come materia di fortezza, tutte le cose che vagliono a rattristarci e far paura. Ed io credo facilmente, che Aristotele non d' altra maniera intendesse quella virtù, che egli chiamò ἀνδρεία, gli altri hanno interpretato forse meglio virilità.

Sebbene son di quelli i quali credono, che Aristotele restrignesse quella virtù sua ai pericoli della guerra; e certo volendo proporne esempj, sempre li trasse dal valor militare. Ma forse ciò fece, perchè essendo materia della fortezza tutte le cose terribili, egli volle trarre gli esempj dalle più illustri. Parmi poi, che Aristotele là, dove tratta di quella sua virtù, che chiama ἀνδρεία, abbia voluto, non già definirla, ma descriverla piuttosto, e commendarla; il che potrà ognuno facilmente intendere, leggendo quel capo. Non può dunque così di leggeri accertarsi sotto qual definizione egli la comprendesse.

Gli estremi della fortezza, almeno in quanto riguarda i pericoli, sono l'audacia e il timore. L'audacia è di colui che troppo sprezza i pericoli, e non usa quelle cautele che ragion vuole; e il timor è di colui che troppo se ne turba, e però li sfugge, quando dovrebbe incontrarli. È proprio del timido usar molto più cautele che non bisogna; sebbene, dove il pericolo sia vicinissimo, tanto si turba, che non sa prender consiglio, nè può.

Sono alcuni abiti, i quali dal volgo si chiaman fortezza, e non sono; perciocchè nè quelli son forti, che si espongono ai pericoli per mercede, nè quelli che il fanno solo per ira; poichè niuno di questi opera per fine di onestà, tolto il qual fine è tolta via la virtù. Nè questi pure son forti, i quali si confidano tanto nella perizia e robustezza loro, che non credono essere verun pericolo incontro, perciocchè se si leva l' immaginazion del pericolo, levasi eziandio la materia della virtù. E questi tali son da temersi, ma non sono forti.

CAPITOLO IV.

Della temperanza.

La temperanza è una virtù per cui l'uomo si astiene moderatamente, cioè, quanto ragion vuole, dai piaceri; nè dico da tutti i piaceri, ma da quelli che consistono nel mangiare e nel bere; e da quelli che appartengono al sentimento del tatto. Perciocchè colui che usa moderatamente, e sol quanto gli si conviene del piacere della musica, benchè faccia azion buona e virtuosa e lodevole, non però temperante si chiama; nè intemperante si direbbe, quando ne usasse soverchiamente. E similmente colui che si dà al piacere della caccia o del ballo, o dell' armeggiare, o d'altra tal opera, il quale nè temperante, nè intemperante si chiama; ma è da distinguersi con altro nome.

Gli estremi della temperanza diconsi essere l'intemperanza e l'insensibilità. L' intemperanza trae all' eccesso, ed è di colui che va dietro a piaceri soverchiamente. L'insensibilità poi sarebbe di uno il quale non avesse il gusto nè del mangiar nè del bere, e non sentisse le lusinghe del tatto, e questo estremo è più tosto difetto di natura che scostumatezza, ed è tuttavia rarissimo e forse anche impossibile. Chi dunque fosse insensibile o stupido, non avrebbe colpa, ma nè pure virtù.

Fin qui abbiam detto della fortezza e della temperanza, le quali due virtù pare che principalmente sieno dirette a compor l'uomo e formarlo bene in lui stesso. Le altre virtù paiono piuttosto dirette a formar l'uomo e ben comporlo verso gli altri; tra le quali la giustizia suole aver il primo luogo; ma perciocchè di essa dovremo trattare un poco più largamente, la rimetteremo all' ultimo; e così parimente fece Aristotele. Ora diremo dunque della liberalità.

CAPITOLO V.

Della liberalità.

La liberalità è una virtù, per cui l'uomo dona del suo ad altri moderatamente, secondo la retta ragione. Onde si vede subito, la materia di questa virtù essere tutto ciò, che dandosi ad uno può chiamarsi dono, come il danaro, la roba, e tutti i beni che vengono in commercio. Però colui che fa ottenere la dignità ad un altro, o gli è cortese di un titolo, o mostra la via al passaggiero, si chiama egli bensì gentile e benefico, ma non donatore, nè liberale.

Cade nell'estremo della liberalità per eccesso colui, che dona oltre il convenevole, e per difetto colui, che dona meno del convenevole. Il primo di questi estremi suol chiamarsi per un certo uso prodigalità; sebben prodigo il più delle volte si dice anche colui, che dissipa le sue facoltà, eziandio che nulla doni ad altrui; potendo dissiparle o nella crapola, o nel gioco, o in altra guisa. L' altro estremo si chiama da molti avarizia, e forse meglio da Aristotele ἀνελευθερία. E certo l'avaro cade in questo estremo; ma non pertanto può uno cadere in questo estremo, e tuttavia non dirsi avaro: come sarebbe uno, il quale essendo strettissimo nei donativi, fosse larghissimo nelle spese, e consumasse tutto il suo in passatempi; il quale non si direbbe avaro; e tuttavia mancherebbe alla liberalità, lasciando di donare quanto conviene.

Può dunque chi è prodigo non eccedere nella liberalità; e chi manca di liberalità non è sempre avaro. Onde apparisce, ciò che vedrassi anche altrove, quanta confusione sia ne'nomi popolari: e quanto bisogno abbiano di studiar bene la natura delle virtù tutti quelli che debbono parlarne al popolo, per non confonder le cose, essendo i nomi così confusi. Ma noi lasceremo che altri provveggano al bisogno, facendo un trattato particolare di ciascuna virtù; e intanto tornando al proposito diremo brevemente della magnificenza.

CAPITOLO VI.

Della magnificenza.

La magnificenza è una virtù, per cui l' uomo fa le spese grandi moderatamente, cioè quando e come conviene. Perchè nelle nozze si vuol far spesa maggiore, che nella cena ordinaria; e nelle giostre e negli altri spettacoli pubblici sta bene il far pompa, e spendere largamente. Ben è vero che non dovendo le spese eccedere la facoltà di chi le fa, poichè se eccedessero, non sarebbero convenienti; quindi segue che nè i poveri, nè le persone mezzanamente comode possano avere magnificenza; imperocchè o non fanno le spese grandi, ciò che alla magnificenza richiedesi, o se le fanno, non sono convenienti, il che ripugna alla virtù. Nè questo dee recar maraviglia, sapendosi che non tutte le virtù son di tutti. Ha anche di quelli, che per mancanza d'averi non posson essere liberali. Gli estremi della magnificenza assai si possono intendere per le cose dette.

CAPITOLO VII.

Della magnanimità.

La magnanimità è una virtù, per cui l'uomo studia di conseguire i primi onori moderatamente, cioè secondo che vuol ragione; onde gl'incontri magnifici, i posti elevati, i gran titoli sono materia, intorno a cui versa il magnanimo; il quale bisogna bene che studj di meritarli, onde possa credere che a lui si convengano; poichè se ciò non credesse, egli esigerebbe contra ragione; e in questo sarebbe eccesso, e non virtù. E quindi è che il magnanimo tra tutte le virtuose azioni imprende sempre le più cospicue, e quelle, a cui debbonsi i primi onori; e però si dice che la magnanimità rende grandi tutte le altre virtù.

Gli estremi della magnanimità consistono o nel volere i primi onori quando non convengono, il che si

chiama superbia; o nel non curarli, qualor converrebbero, il che non saprei come nominare in nostra lingua. Aristotele si servì del nome μικροψυχία che vuol dire piccolezza d' animo.

Sono stati alcuni, i quali hanno biasimato questa aristotelica magnanimità, nè l'hanno voluta porre nel numero delle virtù; parendo loro, che ella si opponga alla cristiana umiltà, la qual virtù fa che l'uomo sfugga tutti gli onori, e stimi di non meritarli; e va tanto innanzi secondo gli ascetici, che per essa l' uomo viene a credere di esser peggiore di tutti, quantunque sia di bontà singolarissimo. Io ho proposto di non volere per conto alcuno in questo compendio entrare nella filosofia santa de' cristiani. Forse che in altro luogo mostrerò quanto lume abbia essa recato alla naturale filosofia, e quanto l'abbia adornata in tutte le parti, e perfezionata. Ora però a dileguare il proposto dubbio dirò solamente, che il cristiano umile non può voler fuggire gli onori, se non quanto ragion chiede; e quando ragione il voglia, dovrà riceverli ed acchetarvisi. E se egli sarà costituito in alto grado, per esempio in dignità regia, dovrà conoscere che a lui si debbono gli onori reali, e li vorrà, e saprà essere umile anche in mezzo a questi onori; il che è grado sommo di umiltà. Par dunque, che il cristiano umile non si opponga al magnanimo di Aristotele, potendo egli pure e meritar gli onori grandissimi, e conoscere che gli si debbono, come il magnanimo, e volerli. E questa fu pur l'opinione del famoso de Aguirre, che seppe tanto innanzi in filosofia, e così pur credette S. Tommaso, il qual pare che abbia avanzato in sapere tutti gli altri. E se noi ascolteremo il Rodriquez, maestro grandissimo fra gli ascetici, noi troveremo la cristiana umiltà non opporsi in modo alcuno alla magnanimità d'Aristotele, anzi esserne il fondamento precipuo; nè poter essere veramente magnanimo, se non l'umile cristiano. Ma di questo abbastanza.

CAPITOLO VIII.

Della modestia.

Ha una virtù, che Aristotele stesso non seppe come chiamare; ed è desiderio di certi piccoli onori, che alcuni hanno chiamato modestia; io direi più volentieri decenza; nè questo nome pure mi soddisfarebbe. Ma qual che il nome ne sia, è una virtù, per cui l' uomo cerca e vuole gli onori piccoli secondo la retta ragione. Però materia di tal virtù sono le salutazioni, i primi posti nelle private compagnie, ed altre tali convenienze. Nè questa virtù dovrà scompagnarsi dall' umiltà cristiana, non iscompagnandosene la magnanimità.

Colui che eccede, volendo queste minute convenienze più che non bisogna, può chiamarsi ambizioso; colui che manca, volendone meno di quel che dovrebbe, non saprei come chiamarlo; ma il vizio è raro, e per ciò forse non ha nome. L'ambizione è più comune, ed è vizio tanto grande e tanto fastidioso, che a petto di esso può l' altro estremo parer virtù. E certo chi rifiuta i piccoli onori, che manifestissimamente gli si convengono, fa male; ma molto più turba la compagnia chi li esige con sommo rigore, e ne è tanto geloso, che per ogni piccola mancanza si cruccia, e fa le querele grandissime.

Io non so se a questa virtù potesse ridursi quella cura che molti hanno, massimamente nobili, dell' onore; imperocchè volendo eglino esser tenuti in certo modo onesti, e consistendo in ciò quell' onore che cercano, par bene che si contentino di piccola cosa; poichè il minimo onore, che possa farsi ad uno, si è quello di crederlo onesto; e quindi è, che generalmente è dovuto a tutti, qualor non si provi con forte argomento il contrario.

Nè perchè io dica esser piccolo questo onore, voglio per ciò inferire che non se ne debba tener conto, perchè siccome il saper gli elementi d'una scienza è cosa piccola, ma è però necessarissima, nè da trala-

sciare; così l'aver buon nome, quantunque sia piccolo onore, è però necessario al viver civile, nè dee trascurarsi; anzi deesi procurar di averlo più che gli onori grandissimi, che sono men necessarii.

E s'egli è pur vero che lo studio dell'onore riducasi a quella virtù, di cui ora trattiamo, bisognerà dire che tutta la scienza cavalleresca altro non sia che un particolar trattato di tal virtù. La quale scienza perciocchè alcuni negano che possa esservi, mentre altri la insegnano diffusamente, non sarà fuor di proposito accennar qui il meglio ch'io posso e in poche parole le parti di essa, acciocchè quelli che hanno agio, esaminandole tutte partitamente, possano formarne un più sicuro giudizio.

Stabilisce dunque la scienza cavalleresca, secondo che insegnano i più eccellenti maestri, queste tre cose: prima, che l'uom nobile dee conservar intero l'onor suo; indi che questo onore per l'ingiuria si perde, o si sminuisce; e in ultimo luogo, che per la soddisfazione si restituisce, e non altrimenti. Poste le quali cose ne viene per giusta conseguenza, che l'uom nobile, qualor riceve ingiuria, debba esigerne soddisfazione; e perchè l'esigerla è in certo modo risentirsi, perciò debba l'uom nobile risentirsi tutte le volte che riceve ingiuria.

Chi dunque volesse entrare a spiegar tutta la scienza a parte a parte, dovrebbe in primo luogo dimostrare, quanto, e come, e fino a qual segno debba l'uom nobile pregiar l'onore e averlo caro. Nel che temo che alcuni trascorrano all'eccesso, anteponendolo, non che alla vita, alla salute ancor della patria, e dei figliuoli, e dei parenti, e degli amici. Nè io so, perchè un nobile, essendo fuori del suo paese e sconosciuto non potesse saviamente, e con virtù sostener la vergogna di essere tenuto un ladro, qualor facesse mestieri a conservar la vita del fratello, o dell'amico, posponendo così l'onore all'amicizia.

Sarebbe in secondo luogo da dichiarare, quando l'ingiuria levi l'onore, e quando no; perchè sebbene in questa cavalleresca scienza non suol chiamarsi ingiuria se non quell'offesa che leva l'onore; ad ogni modo son certe offese, che, quanto è in loro potreb-

bero levarlo, e però ingiurie si chiamano; ma le circostanze fanno che nol levino. Perchè se quello che dice, o mostra di voler dire, l'ingiuriatore, è manifestamente falso, non leva l'onore, perciocchè niuno gliel crede; ed anche l'ira toglie fede alle parole; le quali non bisogna esaminare tanto sottilmente, nè misurare ogni sillaba, avendo paura di ogni equivoco, e volendone subito le dichiarazioni; perchè mostra di avere l'onor suo assai male stabilito chi teme di perderlo per così poco. Nè dico io già che l'ingiuria non levi mai l'onore, chè talvolta lo leva; dico solo, che ciò non avvien così spesso, come alcuni si credono, e per questo appunto sarebber le ingiurie da distinguersi.

Sarebbe poi in ultimo da dichiarare, quali soddisfazioni sieno quelle che vagliono a restituire l'onor perdutosi per l'ingiuria. E quelle certo sono valevolissime che si ottengono per giudicio pubblico: le altre dovrebbero diligentemente esaminarsi. Perchè la soddisfazione, dovendo restituir l'onore, dee far credere agli uomini il contrario di quello che loro avea fatto creder l'ingiuria; il che è difficile a conseguirsi per dichiarazioni e proteste che faccia colui che ingiuriò; il quale se persuase altrui con l'ingiuria, poco persuaderà col disdirsi, sapendosi che questo si fa il più delle volte per uscir di briga, non per altro. E gli uomini in questi affari sono disposti sempre a credere il peggio, valendo appresso loro assai più, che le scritture, la pratica che s'ha del mondo. Ma mio intendimento non è ora di fare un trattato di cavalleria bastimi averne descritta, o più tosto abbozzata e delineata la forma.

CAPITOLO IX.

Della mansuetudine.

La mansuetudine, che dai latini si chiama ancor lenità, è una virtù, per cui l'uomo trattien l'ira per modo che si stia dentro i termini del convenevole. Onde facilmente si vede, che colui il quale mai non si adirasse, eziandio che l'adirarsi talvolta gli stesse

bene, non sarebbe mansueto; anzi peccherebbe contra la mansuetudine, e incorrerebbe in un estremo che potrebbe chiamarsi lentezza, non avendo altro nome ch'io sappia. Così lento, non mansueto diremo un padre che seguendo l'ira moderatamente, emendar potrebbe il figliuolo e nol fa. L'altro estremo che consiste nell'adirarsi oltre il convenevole, può dirsi ira viziosa o smodata. E questo vizio è il più frequente, ed è massimamente dei grandi e dei potenti.

CAPITOLO X.

Della verità.

Il commendare e lodar se stesso, esponendo le proprie virtù, ove si faccia secondo ragione, mezzanamente e con bel modo, mettesi a luogo d'una virtù, la quale Aristotele chiamò ἀλήθεια, però gli altri la dicono verità; forse perchè il lodar se stesso non può mai essere azion virtuosa, ove la lode non sia vera.

E quindi è che il lodar se stesso e le azioni sue conviene massimamente al virtuoso, il qual però non dee farlo, se non che rare volte, e sol quando vi è astretto da necessità; di che abbiamo molti esempi in Cicerone, che ad alcuni paiono anche troppi. E Virgilio, il qual propose il suo Enea come uomo virtuosissimo, pur gli fe' dire

Sum pius Æneas, raptos qui ex hoste penates
Classe veho mecum, fama super æthera notus

imperocchè avea bisogno di commendar se stesso per avere aiuto dalla Dea.

Nè anche si disdice ad uomo semplice lodar se stesso qualche volta, facendolo massime senza pompa di parole, e quasi non s'accorgendo di farlo; perciocchè la semplicità leva il sospetto dell'ambizione. Però ben fece Virgilio ponendo in bocca a Dafni quei versi

Daphnis ego in silvis hinc usque ad sidera notus
Formosi pecoris custos, formosior ipse,

i quali ad uomo accorto si disdirebbero; in un giovinetto semplice e sincero, come quello era, hanno grazia.

Gli estremi di questa virtù facilmente si intendono; perchè certo è da biasimarsi molto colui che loda se stesso oltre il convenevole; nè è gran fatto da lodarsi chi potendo e dovendo secondo ragione dir le sue lodi, teme di farlo; ed è però men male peccare in questo secondo modo che nel primo.

CAPITOLO XI.

Della gentilezza.

È anche un' altra virtù lodare ed approvare i detti e le azioni altrui, purchè si faccia a buon fine e convenientemente e secondo ragione. La qual virtù se noi chiameremo gentilezza, non credo che molto ci allontaneremo dal parlar popolare.

Un estremo di questa virtù consiste nel lodar troppo, e quando e come e per quel fine che non conviene. Nel che mancano gli adulatori che per fin di guadagno, o per rendersi aggradevoli, lodano eziandio le cose che sono da biasimarsi. E cadono in questo estremo ancor quelli, i quali lodano le qualità buone che ha un vizioso, conoscendo per altro che quella lode nutre e fomenta la malvagità; come colui che parlando con l' omicida, si estende a lodarne ed esaltarne l'accortezza, l'ingegno, l' ardire, nulla riprendendo l'omicidio stesso; perchè l'omicida contento di quelle lodi meno pensa ad emendarsi; e questi peccano nella gentilezza, perchè lodano quando e come non conviene. E similmente fanno quelli che udendo alcuna malvagità, o vedendola, non la vogliono riprendere quantunque possano, e si tacciono; i quali non vogliono dispiacere ai cattivi, nè credono di peccare, perchè peccano tacendo. Nè io so, se più nuocciano al buon costume questi cortesi che non disapprovano mai niuna cosa; o quei fastidiosi che le disapprovano tutte.

L' altro estremo della gentilezza è di quelli che nell' altrui lode sono più scarsi di quel che conviene; nel che cadono facilmente gl' invidiosi e i superbi; e questi sono veramente più odiati che gli adulatori; ma non forse più malvagi. Laonde sarebbe da studiarsi

grandemente la gentilezza; perchè sebbene questa virtù sia poco celebrata dagli uomini, è però assai gradita, e l'un degli estremi è molto odiato, l'altro è molto degno di essere.

CAPITOLO XII.

Della piacevolezza.

Noi chiameremo piacevolezza quella virtù che Aristotele chiamò εὐτραπελία, e consiste nel rallegrare e tenere in festa le compagnie con ragionamenti graziosi e leggiadri motti; il che facendosi moderatamente e secondo che alle persone conviene, ed al luogo ed al tempo e alle circostanze tutte, contiene virtù morale.

Che se uno eccede in ciò, trae in un vizio che potremo dire buffoneria; come quelli che per far ridere usano motti osceni ed avviliscono se stessi, e raccontano cose sporche e laide; il qual costume è massimamente dei comici e dei poeti italiani, tra quali non è mancato chi faccia la laudazione dell'orinale. E similmente sono colpevoli tutti quelli che scherzano con poca riverenza della religione e delle cose sacre.

L'altro estremo della piacevolezza è di quelli, che nell'uso delle facezie sono più scarsi che non conviene. E in alcuni veramente è da riprendere una certa rozzezza d'animo che emendar potrebbero e non vogliono; i più però, anzi che vizio di costume, hanno difetto di natura, ricercandosi un certo ingegno a ritrovar le facezie accomodate al tempo e all'occasione; il qual ingegno ove manchi nulla serve la volontà. Però siccome la magnificenza non è se non dei ricchi, così la piacevolezza non è se non degl'ingegnosi. E per ciò siccome mal farebbe il povero a voler usare la magnificenza, così mal farebbe colui che volesse usare la piacevolezza, non essendovi da natura disposto.

CAPITOLO XIII.

Della giustizia.

La giustizia è una virtù per cui l'uomo è disposto di dare altrui prontamente quello che gli si dee. E però giustizia in primo luogo si chiama quell'abito che uno ha di fare generalmente le cose oneste; perchè il farle è un obbedire alle leggi, e prestare alla sovrana ed immutabile autorità dell'onesto quella sommissione che per noi le si dee; di che nulla è più giusto. E questa giustizia legale vien detta, e non è una particolar virtù, abbracciandole generalmente tutte.

La giustizia poi che può dirsi virtù particolare, e di cui ora trattiamo, si è quella per cui l'uomo è disposto di dare all'altro uomo quello che gli si dee. E perchè quello che gli si dee, può doverglisi principalmente in due maniere, o perchè l'abbia meritato, o perchè siasi così per certo ragionevole cambio convenuto, quindi nascono due maniere di giustizia. La distributiva per cui si assegnano i premj e le pene secondo il merito; e la commutativa, per cui si cambiano i beni, non secondo il merito di ciascuno, ma secondo il convenuto. Perchè se il compratore sborsa il prezzo della roba comprata al mercatante, egli non riguarda il merito del mercatante, ma l'obbligo della convenzione. Al contrario il principe che punisce il reo, riguarda il merito di lui, non alcuna particolare convenzione che con esso abbia.

Suol dirsi che la giustizia distributiva va dietro a una certa proporzione, e la commutativa va dietro all'egualità. Noi spiegheremo brevemente questo detto, il quale contiene il fondamento e la somma dell'una e dell'altra giustizia.

La giustizia distributiva dunque va dietro a una certa proporzione, in quanto che distribuendosi i premj e le pene secondo il merito, bisogna che qual è la proporzione che passa tra il merito d'uno e il merito di un altro, tal sia quella che passa tra il premio o la pena che si dà all'uno, e il premio o la

pena che vuol darsi all'altro. Levandosi via questa proporzione levasi via la giustizia distributiva.

E quindi si vede che in due maniere può mancarsi alla giustizia distributiva, o dando più di quello che la suddetta proporzione richiede, o dando meno; e questi sono gli estremi d'essa giustizia, benchè nei premii il dar più di quello che la proporzione richiede, e nelle pene il dar meno non è sempre atto vizioso, quantunque sia sempre fuori del giusto. Perciocchè l'uomo non è obbligato a esercitar giustizia ad ogni tempo; fa bene talvolta a esercitar piuttosto qualche altra virtù; come colui che castiga meno del giusto, e in questo adopera clemenza; e colui che premia oltre il merito, e in questo adopera liberalità.

La giustizia commutativa poi va dietro all'egualità, in quanto che cambiandosi per essa i beni non è giusto il cambio, se non è eguale, e se l'uno non dà tanto all'altro quanto ne riceve. E benchè nelle occorrenze della vita sogliano cambiarsi certi beni, che per se stessi non hanno proporzione alcuna, nè egualità (perchè si cambiano indistintamente e vesti e pitture e case e poderi e diritti e dominj ed altre cose tali), questi tuttavia si rendono eguali per rispetto del danaro, che è come una misura comune; perchè se la pittura a giudizio degli uomini val tanto quanto il podere; si dice che la pittura e il podere sono eguali. E quand' anche danari non fossero, come una volta non furono, potrebbero però dirsi eguali quei beni che egualmente conducono alla felicità. Imperocchè se tutte le azioni umane alla felicità sono dirette; nè altro si cerca dagli uomini, nè si vuole, se non la felicità sola; che fanno essi dunque nelle loro compre e nelle lor vendite e nei loro mutui e in tutti i loro contratti, se non che trafficare quando una parte e quando un' altra delle loro felicità? Nel qual traffico per questo ancora ricercasi l'eguaglianza, avendo tutti gli uomini per natura loro alla felicità egual diritto.

Intanto per le cose dette si vede, poter uno mancare in due modi alla giustizia commutativa, o dando più di quello che l'uguaglianza richiede, o dando meno;

benchè chi dà più, non commette colpa, ma è in errore; colui che dà meno, offende la giustizia, ed opera disonestamente. E di qui può conoscersi quali sieno gli estremi della giustizia commutativa.

Nè Aristotele si allontanò guari da questo nostro discorso, avendo insegnato che la giustizia commutativa è posta tra il far danno ed il riceverne; alla qual sentenza procedeva in questo modo. Facendosi alcuna commutazione tra due persone, non può ella dirsi del tutto giusta, se non è tale rispetto ad amendue le persone che la fanno; ora se l'una persona fa danno all'altra, la commutazione è ingiusta rispetto ad essa; se riceve danno dall'altra, è ingiusta rispetto all'altra; non può dunque la commutazione dirsi del tutto giusta, se il commutante o reca danno, o ne riceve; onde pare che la giustizia commutativa debba esser posta tra queste due cose.

Per tutto quello che è fin qui detto tanto della giustizia distributiva, quanto della commutativa, assai si conosce non avere i pittagorici compiutamente inteso la natura di questa virtù, allorchè insegnarono non essere generalmente la giustizia, se non che τὸ ἀντιπεπονθὸς, cioè il contraccambio, che alcuni hanno chiamato taglione; e volevano con ciò dire che ognuno debba ricevere tal cosa appunto, quale altrui diede, e in ciò sia posta tutta la giustizia. Nel che per verità si ingannarono, perchè sebbene può aver luogo qualche volta che se uno rompe il braccio ad un altro, giustizia sia che a lui similmente si rompa il braccio; e se uno dà cento scudi, a lui parimente cento scudi si dieno; tuttavolta non è sempre così. Perchè come può darsi tal contraccambio ad uno, il quale con suo pericolo abbia conservata la patria? E pure giustizia vuole che sia premiato. Ed a colui che merita premio per qualche scienza con lungo studio acquistata, si rende non già un'altra scienza, come richiederebbesi al contraccambio, ma bensì ricchezze ed onori. Oltre di che ognun vede che se il nobile, e il cittadino constituito in magistratura, percuote il plebeo, non dee essere dal plebeo ripercosso all'istesso modo; facendo la disuguaglianza delle persone, che in egual

percossa sieno le offese disuguali. Onde apparisce che introducendo i pittagorici contraccambio, levavano l'uguaglianza.

Vegniamo ora a certe convenzioni, le quali perciocchè inducono obbligo, paiono contenere giustizia commutativa; nè però giustizia commutativa propriamente hanno in loro, nè egualità, anzi nè giustizia pure in niun modo; nel che se io m'inganni, vedranno altri. E certamente nelle donazioni che si fanno tra gli uomini e si pongon nel numero de' contratti, non par che sia egualità nè giustizia niuna; perciocchè colui che dona, dà al compagno senza volere ricever nulla; nè può dirsi che dia ad altrui quello che gli si dee; anzi dà quello che non gli si dee, e per questo dona; ed è liberale, non giusto. Par dunque che la donazione, benchè fra i contratti abbia luogo, non contenga però giustizia veruna, nè possa contenerla.

Ma sono ancora altre convenzioni, nelle quali non è, nè può essere egualità nè giustizia per rispetto della materia di cui si conviene: perciocchè uno talvolta trae in contratto certi beni così alti e magnifici che non hanno prezzo che li eguagli; come il medico che reca la sanità all'infermo, convenutosi di certa somma; e il maestro similmente che insegna la scienza allo scolare; perchè la sanità e la scienza si stimano dagli uomini maggiori di ogni prezzo, forse perchè si crede condur quelle all'umana felicità più che qualunque somma di danaro. Ora queste convenzioni, quantunque giuste a qualche modo dir si possano e inducano obbligazione in chi le fa, non contengon però vera e propria giustizia commutativa, non contenendo uguaglianza. Che se l'infermo dee pure al medico la somma onde s'è convenuto, e lo scolare al maestro, ciò viene perchè così s'è convenuto, e vuol mantenersi la fede data; non perchè nella convenzione contengasi permutazione o cambio giusto veruno.

Alcuni però per ridurre queste tali convenzioni all'uguaglianza, le torcono con interpretazione per tal modo, che convenendosi il medico di risanar l'infermo per certa somma, e il maestro di addottrinar lo sco-

lare, non si conviene propriamente nè della sanità, nè della dottrina; ma sol si pone in contratto quella material fatica che fanno il medico ed il maestro a procurar quegli la sanità dell'infermo, e questi l'ammaestramento dello scolare. Così levando dalla materia del contratto la sanità e la dottrina che si stimano maggiori di ogni prezzo, e lasciandovi la sola material fatica o del medico o del maestro, pretendono ridur le parti a egualità, potendo essere a tal fatica prezzo eguale. Comunque siasi, par certo che la giustizia commutativa propriamente non abbia luogo qualor vogliansi porre in contratto certi beni superiori ad ogni prezzo. Il perchè bene e saviamente hanno disposto le leggi di molti popoli che non si mettano a vendita i maestrati, nè le cose sante e consacrate dalla religione.

Siccome poi ha dei beni che per valer troppo non possono venire in commutazione eguale e giusta; così ha delle persone che non possono far commutazione alcuna non avendo che commutare; nè è per questo che non si facciano convenzioni anche con loro, alle quali star si dee piuttosto per una certa fedeltà naturale e costanza d'animo che per giustizia. E di questa maniera sono gli schiavi che non essendo padroni nè dell'opera, nè dei corpi loro non che della roba non hanno che commutare. E però se pongon fatica e si adoprano ne' comodi de' lor signori, non possono per questo prendere mercede alcuna; e se il padrone o alcun altro convien con loro e osserva il convenuto, non è in questo vera e propria giustizia commutativa, ma è un'altra virtù. E lo stesso similmente vuol dirsi dei figliuoli che sono del padre, e della moglie che è del marito, i quali non possono commutar nulla, se già non avessero beni proprj; il che può variare secondo la varietà delle leggi.

Si fa una quistione, se l'uomo possa essere ingiusto verso se stesso, e par di no; perchè se quello che riceve ingiuria è contento di riceverla, non è più ingiuria, secondo il detto: *volenti non fit injuria*; ora se l'uomo fa ingiuria a se stesso, la riceve anche egli stesso, ed è contento riceverla, perchè se non fosse

contento, non la farebbe, dunque non è più ingiuria, dunque non può l'uomo fare ingiuria a se stesso, dunque non può essere ingiusto verso se stesso. Ben è vero che se uno uccide se stesso, quantunque non faccia ingiuria a se, par tuttavia che la faccia ai parenti ed agli amici, e massimamente alla patria; perchè niuno è mai tanto suo che non sia in qualche modo ancor degli altri, i quali possono volere e vogliono che esso si conservi al ben comune; e però fa ingiuria a loro, privandoli di un bene che possono pretendere e pretendono.

Fin qui abbiamo detto di tutte le undici virtù che furono da Aristotele annoverate; delle quali se alcuno non sarà contento, e vorrà aggiugnerne delle altre, non molto con lui contrasteremo; nè faremo quello che fanno certuni, i quali, come avessero obbligo di sostenere che le virtù tutte in queste undici debbano contenersi, si studiano con ogni sforzo di ridurre ogni abito virtuoso, qual ch'egli siasi, ad una di esse; facendo per ciò bene spesso violenza alle definizioni, e interpretandole e torcendole stranamente, di che nascono litigi senza fine. Noi però lasceremo ad altri questa fatica, nè molto ci cureremo di ridurre alle undici virtù sopraddette o la clemenza, o la fedeltà, o la religione, o la gratitudine, o la cortesia, o altra virtù non nominata, contenti essendo che oltre le virtù annoverate da Aristotele altre esser ne possano. E certo egli par bene, che siccome ha una virtù che versa intorno alle spese, e chiamasi magnificenza; così potrebbe notarsene un'altra che versasse intorno alle fatiche, ed un'altra che versasse intorno agli studj, ed un'altra che versasse intorno alle visite ed ai passeggi, essendo tutte queste cose capaci di mediocrità così, come sono di eccesso e di difetto. E se tra le virtù morali si pone l'abito di usar facezie e di tener graziosi ragionamenti, perchè non potrà quello anche porvisi di usar detti gravi atti a inspirar virtù e di fare racconti onesti, e di comporre esortazioni? Ma lunga e difficile impresa sarebbe numerar tutte le maniere della virtù; chi però ne avrà ben inteso molte, potrà intendere facilmente ancor le altre, senza aver bisogno di affaticarsi per ridurle tutte a quelle undici.

CAPITOLO XIV

Se avendosi una virtù s' abbiano tutte.

Aristotele insegnò che avendosi una virtù in grado eccellentissimo si hanno tutte. Gli Stoici confermarono lo stesso, levando via quelle parole: in grado eccellentissimo, le quali parvero loro inutili, non essendo virtù al parer loro se non quella appunto che è giunta ad un tal grado. Prima di dimostrare l'opinione d'Aristotele piaccmi premetter due cose.

La prima è che ogni virtù nasce dall'amor dell'onesto, e per amor dell'onesto si pone in opera e si esercita; e non può esser nè dirsi grandissima, se l'amor dell'onesto, onde nasce, e per cui si esercita, non è grandissimo. Per la qual cosa colui che ha una grandissima virtù, avrà eziandio un grandissimo amore dell'onestà.

La seconda si è che quanto maggiore amore sentirà l'uomo in se dell'onesto, tanto maggior prontezza avrà egli a tutte le azioni virtuose, eziandio a quelle alle quali sarà meno avvezzo, supplendo in lui alla forza dell'uso la grandezza dell'amore; avrà dunque prontezza grandissima a qualunque azione virtuosa colui in cui l'amor dell'onesto sarà grandissimo.

Ciò posto argomenteremo a questo modo. Chi ha una virtù in grado eccellentissimo non può non avere, come testè abbiamo detto, un amor grandissimo dell'onesto; e chi ha un amor grandissimo dell'onesto, ha parimente una grandissima prontezza a tutte le azioni virtuose, il che pure abbiam mostrato poco anzi; dunque chi ha una virtù in grado eccellentissimo avrà similmente una grandissima prontezza a qualunque azione virtuosa. Or chi non vede che questa prontezza abbraccia tutte le virtù? Avrà dunque tutte le virtù, e sarà disposto a far prontamente così le azioni del forte, come del temperante, e del magnifico e del liberale e del magnanimo e di qualunque altra virtù, valendo in tutte egualmente l'amore dell'onestà.

Tu dirai. Potrebbe uno essere avvezzo a frenare l'ira, e tuttavia non essere avvezzo a frenare il timore, e così esser pronto agli atti della mansuetudine, e non essere a quelli della fortezza; e ciò posto egli avrebbe la mansuetudine senza la fortezza; può dunque uno avere una virtù senza averle tutte.

Rispondo. Colui ch' è avvezzo a frenare l'ira con virtù somma, ed è per ciò mansueto in grado eccellentissimo, dovrà avere un amore grandissimo verso l'onesto; perciocchè senza questo niuna virtù è, nè può dirsi somma; ed avendolo avrà parimente, come sopra è dimostrato, una grandissima disposizione a far gli atti della fortezza, quantunque non vi sia avvezzo; il che però non sarebbe se egli fosse d'una mansuetudine non grandissima, ma ordinaria; nè basterebbe a render facili all'uomo quelle azioni a cui per altro non fosse avvezzo.

Ma pur dirà alcuno. Quand' anche avesse costui una grandissima disposizione agli atti della fortezza, pur non sarebbe questa disposizione acquistata col lungo uso, nè con l'esercizio di tali atti, laonde non sarebbe abito; poichè l'abito è una disposizione che si acquista con l'esercizio di molti atti; e non essendo abito, nè virtù pure sarebbe, nè fortezza; perchè come è stato detto, la virtù non è se non abito.

Rispondo che questa disposizione agli atti della fortezza sarebbe acquistata col lungo uso, non già di far atti di fortezza (che questo ora non supponghiamo), ma bensì di seguire con grande animo e con gran forza l'onesto; imperocchè avvezzandosi l'uomo a seguir l'onesto con sommo ardore in certe azioni, acquista forza e prontezza di seguirlo ancor nell'altre. E così avviene ancora in qualunque particolar virtù che avvezzandosi l'uomo a esercitarla in certe occasioni, acquista forza di esercitarla in tutte; e colui che in casa si avvezza a frenar l'ira verso i domestici, la frenerà anche fuori verso gli estranei; e chi è veramente forte nell'assalire, lo sarà anche nel difendersi; e similmente colui che esercitando una virtù avrà avvezzato l'animo a seguire costantemente l'onesto nelle azioni proprie di tal virtù, lo seguirà per quest' uso facilmente eziandio nell' altre.

Ripiglierà alcuno. Pur s' è detto che il povero non può esser magnifico; e che colui non può esser piacevole il quale non sia ingegnoso. Or questo dunque dovrà esser falso. Perchè può benissimo il povero e il non ingegnoso aver qualche virtù, come la temperanza, in grado eccellentissimo; e avendo questa, avrà il povero anche la magnificenza, e il non ingegnoso anche la piacevolezza.

Rispondo, che dove abbiamo detto non potere il povero esser magnifico, nè aver virtù di magnificenza, abbiamo inteso non poterla avere per quei mezzi che son più comuni ed ordinarj, e che consistono nel lungo esercizio di quegli atti che sono proprj della magnificenza. Ed anche abbiamo voluto in quel luogo considerare le virtù mezzane ed ordinarie, non le eccellentissime e somme. Per altro se il povero avrà la temperanza in grado altissimo, egli avrà parimente le altre virtù, e la magnificenza ancora; sebbene la magnificenza non potrà usarla per mancanza di facoltà; ma altro è il non avere una virtù, altro è l' averla e il non usarne. E lo stesso può dirsi del non ingegnoso, che potrà all' istesso modo avere piacevolezza, sol che abbia la volontà pronta a sollevare e rallegrare altrui con la grazia dei motti, quantunque per mancanza d' ingegno non sappia farlo; e sarà come un forte, il qual sia trattenuto dalla podagra, onde non possa andare incontro ai pericoli; al quale mancando la prontezza del corpo, non però manca quella dell' animo; nè lascia per la podagra di esser forte, ma è un forte podagroso.

CAPITOLO XV.

Delle colpe e de' vizj.

Avendo noi detto delle azioni virtuose e delle virtù, ragion vuole che dicasi ancora delle colpe e de' vizj. Diciamone dunque brevemente. È da avvertire che l' onestà ci prescrive ed ordina alcune azioni; alcune altre non le prescrive, ma solo le propone, e quasi le raccomanda; e quelle siamo obbligati di fare, queste non

già; sebbene anche queste ben sarebbe di farle. Così ben sarebbe, e secondo l'onesto astenersi dal vino per maggior temperanza, ma niun obbligo però vi ci stringe; al contrario ognuno è obbligato a moderar l'ira e conservar la fede.

Il contravvenire al prescritto ed all'ordine della onestà, è colpa la quale può diffinirsi: azione discordante dall'onesto. Il vizio poi non è altro che abito di commetter colpe, il qual abito, chi volesse, potrebbe dividersi in più maniere secondo la varietà delle colpe; in quella guisa che secondo la varietà delle azioni virtuose si dividono le virtù. Ma noi lasceremo che altri il partano a modo loro.

La colpa poi ha alcune proprietà che sono degne di considerazione. E prima rende colpevole colui che la commette, cioè deforme ed imperfetto, e diverso da quello ch'esser dovrebbe; poi lo fa degno di biasimo e di castigo. Nè vale il domandare in che consista una tale deformità; perciocchè in qualunque cosa consista, egli è però certo che colui che ha rubato, tutti lo stimano reo e degno di castigo, e lo stimarlo così è lo stesso che stimarlo brutto e deforme, ed altro da quello ch'esser dovrebbe.

E questa deformità e reità rimane nel colpevole, quantunque passi l'azion della colpa; perchè sebben colui ha ammazzato ieri il compagno, e quella azion non è più, è però in chi la fece la reità d'averla fatta; nè a toglierla via vale alcun atto che egli faccia, o pentendosi di quel che commise, o in altro modo; poichè quantunque il ladro si penta e restituisca quello che ha rubato, egli è però ladro, ed è colpevole di furto che già fece, ed ha reità in se; nè può dirsi giusto e innocente per modo alcuno; e tuttavia merita quel castigo che le leggi hanno imposto al latrocinio. So che la filosofia dei cristiani ha insegnato i mezzi onde possa giustificarsi, cioè divenir giusto un colpevole; ma la filosofia naturale, ch'io sappia, non ne mostra niuno.

È stata quistione tra gli stoici e gli altri filosofi, se possa una colpa esser maggiore di un altra, dicendo gli stoici, tutte le colpe essere eguali; il che negavano

i peripatetici; la ragion de' quali può esser questa. Essendo la colpa non altro che un' azion malvagia, in quanto è discordante dall'onesto, quella potrà dirsi colpa maggiore, che più dall' onesto discorda, e quella minore, che meno. Ora può un' azione discordar più dall'onesto, e un'altra meno. Potrà dunque una colpa dirsi maggiore di un' altra. Di fatto chi negherà, che se due azioni discorderanno dall'onesto, l'una in tutte le sue circostanze, l' altra in una sola, non sia quella più discordante di questa? Come l' ingannare con giuramento persona amica e in cosa grave, che certo è più discordante dall'onesto che non è lo ingannare in cosa lieve e senza giuramento uno straniero; poichè questo discorda dall' onesto, in quanto solo è inganno, e quello discorda in ogni sua circostanza. E chi non vede che più discorda dall'onesto ammazzar suo padre che involar due scudi al vicino? E certo siccome naturalmente veggiamo molte cose esser prescritte dall'onesto, così pure naturalmente intendiamo alcune esserci imposte con maggior premura, e per così dire con maggiore imperio e autorità, altre con meno; ed esser maggior colpa contravvenire a quelle che a queste.

Sarebbe molto utile agli oratori ed ai poeti, massimamente ai comici, aver raccolte le note e i contrassegni più illustri di ciascun vizio, per potere, ricorrendo ad esse, dipingerne in pochi tratti quando uno e quando un altro, senza aver bisogno di tante parole; le quali bene spesso, non toccando quelle note più insigni, poco vagliono. Potrebbero anche raccorsi le note di ciascuna virtù e di ciascun affetto. Aristotele ne accennò alquante nella Rettorica e nella Morale; e molte ce ne mostrano i Caratteri di Teofrasto. Ma in un compendio non possiamo andar dietro ad ogni cosa.

Fine della Parte Terza.

PARTE QUARTA

DELLE VIRTÙ INTELLETTUALI.

CAPITOLO I.

Che cosa sia virtù intellettuale, e quale il soggetto di essa, e qual la materia.

Conciossiacosachè la parte ragionevole dell' animo, che chiamasi ancor superiore, contenga due potenze, intelletto e volontà, avendo noi detto abbastanza della seconda, in cui, come nel soggetto loro, riseggono tutte le virtù morali, resta che diciamo ancor della prima. E per cominciare dalla difinizione, diremo che l'intelletto è quella potenza che riguarda le cose in quanto sono da conoscersi, che è lo stesso che dire, quanto sono vere; siccome la volontà è quella potenza che riguarda le cose in quanto son da volersi, che è lo stesso che dire in quanto son buone.

È paruto ad Aristotele, nè senza ragione, che l' intelletto debba distinguersi in due facoltà, l' una delle quali può chiamarsi contemplativa l'altra consultativa, ovvero deliberativa. La contemplativa è quella che considera le cose non per altro che per conoscerle, come fa il matematico allorchè considera il rivolgimento delle sfere. La consultativa è quella che considera le cose non sol per conoscerle, ma per prender consiglio sopra di esse e deliberare; perchè sebbene l'elezione è propria della volontà, sta però all'intelletto d'esaminare le ragioni dell'eleggere.

Ora potendo l' uomo di leggieri ingannarsi e trascorrere in errore tanto nel contemplar le cose che solo vuol conoscere, quanto ancora nel deliberare, è certissimo che egli può con lo studio, e con l' industria, e col lungo esercizio acquistarsi un abito di giudicar rettamente e conoscer le cose come sono in se, e di vedere alle occasioni qual consiglio sia da pren-

dersi e qual no; nè può negarsi che questo abito non sia un compimento e una perfezione delle sopraddette due facoltà. Laonde non senza ragione si chiama virtù, e dicesi intellettuale, perciocchè appartiene all'intelletto: siccome le virtù che riseggono nella volontà, e la rendono moderatrice e signora delle passioni, si chiamano morali, perciocchè appartengono ai costumi.

Si è dunque la virtù intellettuale un abito di conoscere le cose rettamente, o si considerino sol per conoscerle, o si considerino per deliberarvi sopra. E di qui può vedersi qual sia il soggetto della virtù intellettuale, e qual la materia; imperocchè il soggetto si è l'intelletto medesimo in cui essa virtù risiede; e la materia sono le cose stesse che si considerano, in quanto son da conoscersi. E ciò basti aver detto dell'essenza della virtù intellettuale e del soggetto di essa e della materia.

CAPITOLO II.

Che la virtù intellettuale è necessaria alla felicità.

Che la virtù intellettuale sia necessaria alla felicità può dimostrarsi con molte ragioni. Noi ne diremo alcune; e la prima sia questa. Essendo non altro la felicità che la somma di tutti i beni che perfezionano la natura dell'uomo, ne viene per conseguente che tutto ciò che perfeziona la natura dell'uomo sia necessario alla felicità. Ora la virtù intellettuale perfeziona senza alcun dubbio la natura dell'uomo; dunque senza alcun dubbio è necessaria alla felicità. E se a comporre la somma felicità vuolsi la bellezza; come non si vorrà anche la scienza, essendo questa ornamento dell'animo non men che quella è del corpo?

Un'altra ragione si è questa. Non può alcuno esercitare le virtù morali, come conviensi, senza eleggere rettamente; nè può eleggere rettamente senza conoscer rettamente le cose che ha da eleggere; dunque all'esercizio delle virtù morali è necessaria la virtù intellettuale; ma quello è necessario alla felicità, dunque anche questa.

Una terza ragione può esser questa. Quantunque l'uomo sia, siccome è paruto ad Aristotele, per natura sua ordinato alla società, egli tuttavia non è tanto degli altri, che non sia ancora grandemente di se medesimo, e però non possa, anzi non debba talvolta prender licenza dalla comunità, e ritirandosi nella solitudine di se stesso, ricercar quivi quella felicità che si conviene ai solitarj, e che consiste principalissimamente nella contemplazione del vero, essendo questa l' atto più nobile che far si possa dall' intelletto, il quale fra tutte le potenze dell' uomo si crede essere ed è la più nobile e più prestante. Ora egli è certo che l' uomo non potrà nè prontamente, nè con facilità trovare il vero, nè contemplarlo, se egli non sarà adorno della intellettuale virtù. Par dunque anche per questo che la virtù intellettuale sia necessaria alla felicità.

CAPITOLO III.

Divisione della virtù intellettuale.

Essendosi da noi poco sopra distinto l' intelletto in due facoltà, cioè nella contemplativa e nella consultativa, par bene che l' abito, il qual perfeziona l' intelletto, e chiamasi virtù intellettuale, debba esso pure distinguersi in due, l' un de' quali sia compimento e perfezione della facoltà contemplativa, l' altro della consultativa. Ma questa divisione par tuttavia troppo stretta, ed Aristotele ha voluto allargarla alquanto. Diremo dunque così:

La facoltà contemplativa comprende due parti, l'una delle quali versa intorno ai principii, e l'altra intorno alle conseguenze che da principii per via di discorso si raccolgono. Imperocchè in tutte le discipline ha certe proposizioni che si conoscono esser vere non già perchè si dimostrino o si raccolgano da altre proposizioni, ma perchè appariscono tali per se stesse; e queste si chiamano principii. Così se uno dice: il tutto è sempre maggiore di qualsivoglia delle sue parti; questo è un principio; perchè tal proposizione è manifesta da se, nè ha bisogno di esser provata per mezzo

di altre proposizioni, e con discorso. Ha poi delle proposizioni che si conoscono esser vere solo per via di discorso, deducendole e derivandole evidentemente e senza dubitazion niuna dai principii; e tali proposizioni si chiamano conclusioni, ovvero conseguenze. Così se uno dice: i tre angoli di qualsivoglia triangolo son sempre eguali a due angoli retti; questa è conclusione ovvero conseguenza; poichè tal proposizione non si terrà per vera, se non si proverà per via di discorso deducendola dai principii.

È chiaro che la maniera onde si conoscono i principii è molto diversa dalla maniera onde si conoscono le conseguenze; conoscendosi quelli per se stessi e senza argomentazion niuna, e queste solo per via di argomentazione; onde pare che bene e rettamente dividasi la facoltà contemplativa dell' intelletto in due, cioè in quella facoltà per cui l' uomo conosce i principii, e in quella per cui conosce e deduce le conseguenze.

Ora potendo amendue queste facoltà perfezionarsi con l' uso, acquistando facilità, prontezza, abito di esercitarle rettamente; potranno per ciò essere due abiti, l' un de' quali perfezioni la facoltà, per cui si conoscano i principii; l' altro perfezioni la facoltà, per cui si deducono le conseguenze; e saranno due virtù della facoltà contemplativa. La prima di queste due virtù Aristotele la chiamò νοῦς; e noi, seguendo gli altri, la chiamaremo intelletto; la seconda fu detta da Aristotele ἐπιστήμη, noi la diremo scienza.

Similmente la facoltà consultativa comprende anch' essa due parti; imperocchè o riguarda l' opera che vuol farsi, secondo che ella esige più tosto una certa forma che un' altra, o riguarda l' azione istessa del farla; la qual distinzione essendo un poco oscura la spiegheremo con esempio. Quando uno delibera di fare un orologio, bisogna certo che egli consulti sopra due cose; la prima è, se a lui convenga tale azione, e se gli stia bene di fare un orologio; e questa consultazione riguarda l' azione stessa. La seconda è, di qual maniera debba essere un orologio, come debban comporsi le ruote e le molle, e come disporle,

accioechè l' orologio abbia quella forma che più gli si conviene; e questa consultazione riguarda l'orologio istesso, non altro cercandosi se non la forma che egli aver dee.

È chiaro che queste due consultazioni sono tra loro molto diverse, e però con ragione la facoltà consultativa è stata divisa in due parti, cioè in quella per cui si cerca se l' azione convenga o no, e in quella per cui si cerca qual debba esser la forma della cosa che vuol farsi.

Potendo dunque amendue queste parti perfezionarsi con l'uso, acquistando facilità, prontezza, abito di esercitarle rettamente e come conviene, perciò potranno esser due abiti, l'un de' quali perfezioni la prima delle sopraddette due parti, l' altro l'altra; e saranno due virtù della facoltà consultativa. Aristotele chiamò la prima φρόνησις; noi la chiameremo prudenza; la seconda τέχνη; noi la diremo arte.

Nascono dalle sopraddette divisioni quattro virtù intellettuali, cioè l' intelletto che è un abito di conoscere speditamente e con chiarezza i principii; la scienza che è un abito di dedurre speditamente e con evidenza le conseguenze dai loro principii; la prudenza che è un abito di conoscer bene e prestamente quali azioni si convenga di fare, e quali no; e l'arte che è un abito di conoscer bene e rettamente tutto ciò che si ricerca alla perfetta forma dell' opera che uno fa.

Ora benchè questa divisione paia comprendere tutte quante le virtù che appartengono all'intelletto, e possa perciò alcun filosofo esserne contento, non lo fu però Aristotele; il quale oltre alle quattro virtù sopraddette se ne formò una quinta che a lui parve più bella e più gentile e più nobile di tutte l'altre, e la chiamò σοφία, noi diremo sapienza. Ma egli la spiegò tanto oscuramente, e così la tenne nascosa che parve esserne geloso. Noi però ne diremo alcun poco, come avremo trattato delle altre quattro.

Ma prima di entrare a ciò bisogna che noi soddisfacciamo ad alcune domande. Perchè prima saranno alcuni i quali vorranno sapere per qual causa ponendosi la scienza tra le virtù intellettuali non vi si

ponga ancor l'opinione, che è un abito di dedurre le conseguenze con probabilità bensì, ma però con dubbio, e temendo di errare; nel che certo si distingue dalla scienza. Nè dee confondersi con la prudenza, nè con l'arte, poichè queste due virtù, essendo pratiche, versano intorno alle azioni, laddove l'opinione si ferma bene spesso nella speculazione, e nulla ha di pratico. Per qual cagione adunque non s'aggiunge egli l'opinione come una virtù intellettuale alle altre quattro?

Rispondo a ciò brevemente. Virtù non si dice se non quell' abito il quale perfeziona qualche potenza dell'animo. Ora l'opinione essendo sempre congiunta con timore che possa esser falso ciò che si tiene per vero, come potrebbe compiere e perfezionare l'intelletto? Qual intelletto potrebbe dirsi pago e contento essendo in tanto timore d'ingannarsi? E se l'opinione di sua natura è soggetta all' errore, chi vorrà ascrivere al numero delle virtù un abito ingannevole?

Pur dirà alcuno: Anche la prudenza è soggetta all' errore, come si vede tutto il dì che s'ingannano eziandio i prudentissimi, e l'arte parimente. Dunque per la stessa ragione nè la prudenza, nè l'arte sarebbero da porre nel numero delle virtù.

Ed io rispondo che la prudenza è bensì soggetta all' errore, ma non di natura sua; e solo l'accidente fa che erri talvolta. E in vero se i prudenti s'ingannano, per questo s'ingannano, perchè non sono assai prudenti; nascendo sempre l'errore non da prudenza, ma da mancanza di essa. Che se si desse una prudenza perfettissima non si ingannerebbe mai, nè lascerebbe per questo di esser prudenza. E lo stesso similmente può dirsi dell' arte. All' incontrario l'opinione traendo seco di sua natura il timor dell'inganno, senza il quale non sarebbe più, nè si dimanderebbe opinione, assai si vede essere di natura sua soggetta ad ingannarsi. Però ben si dice esser virtù la prudenza e l'arte, non l'opinione; della quale benchè l'uomo si serva lodevolmente in molte occasioni, non è però che egli se ne contenti; e soltanto se ne serve, perchè non spera di giungere a cognizione più perfetta. Ma passiamo oramai a dire delle virtù intellettuali in particolare.

CAPITOLO IV.

Dell' intelletto.

Sopra abbiamo detto essere l'intelletto un abito di conoscere certamente e indubitatamente principj certi e indubitati; che vale a dire alcune proposizioni, la cui verità si manifesta, ed è chiara da per se stessa senza aver bisogno di alcuna dimostrazione. Di questa maniera sono tutti i principj della geometria, come quello che due linee rette non possono contenere nè chiudere spazio alcuno; e quelli dell'aritmetica e molti della logica sono della stessa natura.

Di qui si vede che la materia, intorno a cui versa la virtù dell' intelletto, sono i principj di tutte le discipline che procedono con evidenza, come fanno la geometria e alcune altre. Ben è vero che questi principj si possono conoscere in due maniere; e il conoscerli in una maniera è proprio della virtù dell'intelletto; il conoscerli in altra maniera non è proprio della stessa virtù. Spieghiamo queste due maniere di conoscerli.

Un principio, come sopra è detto, altro non è che una proposizione, la qual si manifesta da per se stessa senza aver bisogno di dimostrazione. Ma non è per questo che egli non possa anche dimostrarsi; altro essendo il non aver bisogno di dimostrazione; ed altro il non potere essere dimostrato. Così per esempio quel principio dei matematici, ogni parte è minore di quel tutto di cui è parte, si manifesta da per se stesso, e non ha bisogno di dimostrazione alcuna. Tuttavolta alcuni metafisici si sforzano di dimostrarlo, deducendolo per via di discorso da un altro principio da cui fanno discendere ogni cosa, ed è che lo stesso soggetto non può insieme essere, e insieme non essere. Così lo stesso principio non ha bisogno di dimostrazione, e però chi volesse può anche dimostrarsi. E nello stesso modo gli altri principj delle altre discipline si dimostrano dai metafisici, benchè non ne sia bisogno; e quindi è che la metafisica si dice esser

radice e fonte di tutte le discipline, perciocchè dimostra i principj loro.

Potendo dunque un principio essere conosciuto per se stesso, ed anche per via di dimostrazione, non è alcun dubbio che se egli si conoscerà per se stesso, sarà questa cognizione propria della virtù dell'intelletto, perciocchè, conosciuto essendo per se stesso, egli avrà forma e natura di principio. Ma se egli si conoscerà per via di dimostrazione, egli non avrà più forma di principio, ma di conseguenza; e il conoscerlo a questo modo non apparterrà più alla virtù dell'intelletto, ma piuttosto alla virtù della scienza di cui diremo appresso. Si vede dunque che la materia intorno a cui versa la virtù dell'intelletto, sono i principj in quanto si conoscono per se medesimi.

Dice Aristotele che la virtù dell'intelletto versa intorno alle cose necessarie; e questo è da spiegarsi. Dico dunque che conoscendo noi i principj, intendiamo che essi non solamente son veri, ma ancora che essi non possono essere altrimenti, che vale a dire, sono veri necessariamente. E quindi è che da tutti si chiamano necessarj. Versando dunque la virtù dell'intelletto intorno a' principj, si dice che versa intorno alle cose necessarie. Non così si direbbe dell'opinione, la qual versa intorno alle cose che si tengono per vere, ma insieme si conosce che potrebbero essere altrimenti.

Fin qui abbiamo spiegato la materia della virtù dell' intelletto. Prima di passar più oltre bisogna rispondere ad alcuni, i quali negano del tutto che si dia una tal virtù. E questi in vero vorrebbero confondere la potenza dell'intelletto con quella virtù che ha lo stesso nome; e ragionano in tal modo. La potenza dell'intelletto non è certamente virtù nè abito; poichè non si acquista per assuefazione, ma si ha da natura. Ora chi negherà che noi conosciamo i principj delle scienze per la sola potenza dell' intelletto? Chi dirà che v'abbia parte l'assuefazione? Il matematico quando afferma che il tutto è maggiore di qualsivoglia delle sue parti, l'afferma egli per un certo uso che abbia di affermarlo, o per una natural potenza che gli fa

intendere ciò che afferma? Si conoscono dunque i principj non per alcuna virtù che si acquisti esercitandovisi, ma per una natural potenza che non ha bisogno di esercizio. A guisa che gli uomini respirano, non per assuefazione, ma per quella natural potenza che hanno di respirare; donde avviene che niente meglio respirino i vecchi dei giovani; benchè quelli vi abbiano un'assuefazione più lunga. E così i principj della scienza si intendono egualmente da tutti; nè più dai dotti che dagl'indotti.

A tutto questo rispondo essere veramente in noi una natural potenza che chiamasi intelletto, e per la quale conosciamo i principj; ma altro è conoscere i principj; altro è conoscerli speditamente, ed avvertirli subito ed averli pronti al bisogno. E quanto al conoscerli, ciò spetta a quella natural prontezza che abbiamo detto; il conoscerli poi speditamente ed averli pronti al bisogno viene da abito. Quindi è che un geometra espertissimo condurrà facilmente a fine la sua dimostrazione avendo alla mano tutti i principj della sua dottrina; laddove un altro meno esercitato vi stenterebbe sopra non avendo così in pronto i principj medesimi. La forza dunque per cui conosconsi i principj è natural potenza e chiamasi intelletto; ma la forza di conoscerli speditamente ed avvertirli qualor fa d'uopo, è un abito ed è virtù, la quale benchè chiamisi essa pure intelletto, non è però da confondersi con la potenza.

Nè è da dire che tutti i principj si conoscano egualmente, perchè se io dirò che due quantità avendo la stessa proporzione ad un' altra debbano essere eguali, questo si intenderà subito senza nessuna difficoltà da un matematico; da un altro non si intenderà così subito. E lo stesso avverrebbe molto più in altri principj, come in quello di Euclide, che se due linee rette si tagliano da una terza, e gli angoli che si fanno interiormente dalla stessa parte sieno eguali a due angoli retti, le due linee tagliate saranno per necessità parallele; la qual proposizione alcuni non l' hanno voluta aver per principio e ne hanno cercata dimostrazione. E di questa maniera sono molti principj nelle

scienze meccaniche, nella fisica e nella dialettica; come quello che niun corpo possa moversi da se stesso; e quello che niuna cosa possa essere senza aver qualche ragione per cui piuttosto sia che non sia; e quell'altro, che dalla potenza non debba argomentarsi l'atto; ma dall' atto la potenza bensì; le quali cose gli uomini esercitati nelle scienze intendono prestamente, non così gli altri. E dunque manifesto, oltre la potenza che abbiamo di conoscere i principj essere in noi talvolta anche la facilità di conoscerli; e quella abbiamo dalla natura, e questa dall' uso; e quella è potenza, questa è virtù. Fin qui dell' intelletto.

CAPITOLO V.

Della scienza.

Diciamo ora della scienza. La scienza è un abito dimostrativo per cui si provano e dimostrano con evidenza le proposizioni per li loro principj; però dicesi l'uomo aver scienza di quelle cose che per argomentazione dimostrativa conosce; e però non dicesi aver scienza de' principj, ma solo cognizione, perciocchè i principj si conoscono, ma non per argomentazione.

La materia poi della scienza sono le proposizioni istesse che si dimostrano, in quanto si dimostrano. Imperocchè le medesime proposizioni possono conoscersi in due maniere, per dimostrazione ed anche senza; come le proposizioni della geometria, che uno può conoscere per averle dimostrate, ed un altro per averle solamente sentito dire ai geometri: e tali proposizioni in quanto sono dimostrate, sono materia di scienza; e colui che le sa per dimostrazione, si dice che le sa; ma colui che le conosce per altro mezzo non si dice che le sappia.

Potendo la materia della scienza dividersi in più maniere, potrà dividersi similmente anche l'abito. Quindi è che molte scienze esser si dicono, la geometria, l'aritmetica, la logica, la metafisica ed altre, le quali tutte sono abiti dimostrativi; ma la materia e gli oggetti sono diversi, occupandosi la geometria nelle

quantità estese, l'aritmetica nel numero, la logica nelle proprietà e nella natura del sillogismo, la metafisica nelle cose intelligibili e che non cadono sotto i sensi. E colui che ha l'abito di argomentare in alcun genere di queste cose, e può farlo con prontezza e facilità, si dice avere quella scienza che in tal genere si occupa.

È stato detto da Aristotele che la scienza versa intorno alle cose necessarie, incommutabili ed eterne; il che si dimostra esser vero a questo modo. Le cose che si conoscono per dimostrazione, e delle quali si ha scienza, non solamente si tengono per vere, ma anche si tiene che non possano in modo alcuno essere diversamente, così che pare che niuna vicenda o rivoluzione di natura possa cangiarle. Mostra dunque che sieno necessarie e incommutabili; e se tali sono, sono anche eterne; perchè quello che necessariamente è, nè può cangiarsi, sempre è; anzi è da per tutto ed ha una certa maniera di immensità. Di fatto qual luogo è, in cui non ritrovinsi le verità degli aritmetici e dei geometri? Sono dunque in tutti i luoghi e in tutti i tempi; o piuttosto essendo fuor di ogni luogo e d' ogni tempo, non altrove poste e locate che in se medesime, risplendono e si manifestano ai tempi e ai luoghi tutti; e perciò sono eterne ed immense, e par che abbiano una certa sembianza di divinità. Ma lasciamo queste sottigliezze ai metafisici.

CAPITOLO VI.

Della prudenza.

Fin qui è detto delle virtù intellettuali che appartengono alla parte contemplativa. Passiamo ora a quelle che appartengono alla consultativa; e prima diciamo della prudenza, della quale ci converrà di ragionare più largamente, essendo questo luogo molto necessario nella filosofia ed anche non poco oscuro.

La prudenza è un abito di conoscere e distinguere rettamente quali azioni si convengano di fare, e quali non si convengano; e diciamo che si conviene di fare

un' azione, quando il farla conduce al fine ultimo, cioè a dire alla felicità di chi la fa; e perchè tali sono principalmente le azioni virtuose, però può dirsi che la prudenza sia un abito di distinguere principalmente quali sieno le azioni virtuose e quali no.

Di qui si vede quale sia la materia intorno a cui versa la prudenza; ed è non altro che le azioni convenienti, massimamente le virtuose. Ed è ufficio della prudenza il conoscerle, non il farle; essendo che il farle appartiene alle altre virtù, come alla temperanza, alla mansuetudine, alla fortezza che sono abiti di operare, laddove la prudenza è abito di conoscere; nè basta però alla prudenza il conoscerle di qualunque modo; ma bisogna che le conosca come virtuose e convenienti.

Nè per questo che siasi detto essere la prudenza un abito di conoscere, non di operare, vuolsi conchiudere che la prudenza non sia una virtù pratica; che anzi Aristotele la definisce ἕξιν πρακτικήν, abito pratico; e altrove chiaramente ἡ δὲ φρόνησις πρακτική. Nè è da dubitare che ella non sia virtù pratica, e non possa chiamarsi tale per la ragione che spiegheremo ora.

Par certamente che tutto quello che appartiene alle azioni da farsi, scorgendole all' ultimo fine, e imponendole talvolta ed ordinandole debba dirsi pratico. Ora la prudenza dirige le azioni, mostrando qual sia da farsi e qual no; e le scorge all' ultimo fine, e le impone talvolta e le ordina, onde anche dicesi da Aristotele ἐπιτακτική; par dunque che la prudenza debba dirsi virtù pratica. La qual ragione si intenderà più chiaramente, se noi spiegheremo la differenza che passa tra il giudicio pratico e il giudicio speculativo, potendosi formare intorno alle azioni così l' uno come l' altro.

Allora dunque si forma un giudicio speculativo sopra un' azione quando si giudica di essa, considerandola non secondo tutte le circostanze che l' accompagnano, ma solo secondo alcune. Al contrario il giudicio che si forma è pratico qualor si considerano in qualche particolare e determinata azione tutte le

circostanze che l'accompagnano. Per esempio cercandosi se a donna giovane convenga il danzare pubblicamente, e giudicandosene senza pensar ad altro il giudicio è speculativo; ma cercandosi se ciò convenga a Giunia, la qual sa di essere bellissima danzatrice e che danzando sveglia in Trebazio pensieri poco onesti, e giudicandosene secondo tutte le circostanze di quella danza, il giudizio è pratico. E qui è manifesto che il giudicio, il qual regge e governa la volontà, non è già lo speculativo, ma il pratico; il quale è sempre l'ultimo, e dopo cui nulla più opera l'intelletto, ma segue tosto la volontà e si muove all'azione.

Tornando ora alla prudenza è da avvertire che ella s'adopera ne' giudicj speculativi bensì, ma anche e molto più e principalissimameute ne' pratici, i quali sono l'ultima regola delle azioni. E se questi giudicj si chiamano pratici, perchè non si chiamerà pratica la prudenza che li forma?

E benchè la prudenza, di cui parliamo, risegga nell' intelletto, non è però che in certo modo non possa dirsi prudente anche la volontà, qualora ella segua i giudicj retti dell'intelletto, poichè seguendoli segue la prudenza. E se avrà abito di far ciò, potrà dirsi quest' abito una certa prudenza, la quale conterrà in se la giustizia, la liberalità, la fortezza e tutte l'altre virtù morali. Laonde è stato detto che dove sia la prudenza, ivi esser debbano tutte le virtù morali, ed al contrario; e Socrate diceva che ogni virtù è una certa prudenza. E quindi anche argomentano alcuni, niuna virtù perfetta poter essere senza tutte le altre, e ciò per una ragione che credono di aver trovata in Aristotele; ed è questa. Una virtù perfetta non può esser senza la prudenza; ma la prudenza non può essere senza tutte le altre virtù; dunque una virtù perfetta non può essere senza tutte le altre. Ma di ciò abbiamo ragionato altrove.

Ora tornando alla prudenza che sta nell' intelletto, dico in primo luogo che ella versa intorno alle cose non necessarie; e in secondo luogo che ella versa intorno alle cose singolari.

Primamente versa la prudenza intorno alle cose non necessarie, versando intorno alle azioni che posson farsi, e possono anche non farsi, e sono libere, e non hanno necessità niuna. Di fatto la prudenza si esercita nelle deliberazioni; nè mai si delibera intorno alle cose che necessariamente saranno. Versando dunque la prudenza intorno alle cose non necessarie, assai si vede che è molto diversa dalla scienza e piuttosto trae all' opinione; però è soggetta all' errore, come l' opinione altresì.

Versa poi la prudenza intorno alle cose singolari, esercitandosi nei giudicj pratici che versano intorno alle azioni singolari. Però disse molto bene Aristotele essere la prudenza quasi un certo senso, αἴσθησις ἡ φρόνησις; perchè siccome i sensi versano intorno alle cose singolari e determinate, così anche la prudenza.

Di qui si conosce quanto debba esser difficile assegnar le regole della prudenza; poichè le regole in tutte le discipline, essendo universali esse, risguardano le cose universali, e se tali non fossero non si chiamerebbero regole. Ora come assegnar le regole della prudenza che versa intorno alle cose singolari? Però gli uomini si fanno prudenti non per regole, ma per esperienza e per uso. Laonde dice Aristotele che potrà un giovinetto essere più facilmente gran matematico, che uomo prudente; perchè la matematica si apprende per certi principj universali, la prudenza con l' uso; e a intender quelli basta una grande acutezza di ingegno che un giovinetto può avere; l' uso non può.

Prima che noi lasciamo di dire della prudenza, fia bene notar due abiti, i quali benchè sieno diversi, da essa però si derivano, e in essa per certo modo si contengono, e sono l' economico ed il politico. L'economico è quello per cui l' uomo provvede alla famiglia, giudicando secondo retta ragione di tutte le cose che alla felicità di quella convengono. Il politico è quello, per cui l'uomo similmente provvede al comune o alla città. E questi due abiti come si distinguono tra loro, così anche si distinguono dalla prudenza, per cui l' uomo provvede alla felicità non della famiglia, nè del comune, ma sua.

Ben è vero che se l'uomo avrà il governo della famiglia o della città, mancherà molto alla virtù sua se egli non istudierà tutti i modi di render felice e l'una e l'altra; e mancando alla sua virtù mal provvederà agli altri ed a se stesso, e facendo altrui infelice sarà infelice egli pure. Par dunque che se egli avrà la prudenza che gli conviene, dovrà anche avere l'economia e la politica. Ma già della prudenza, per quanto soffre la brevità di un compendio, assai si è detto.

CAPITOLO VII.

Dell' arte.

Diremo ora dell' arte, ragionando alquanto della natura sua, e poi del suo oggetto. Dico dunque che l'arte è un abito di conoscere e distinguere rettamente tutto ciò che si ricerca a render bella e perfetta l'opera che si fa; ed è abito di conoscere, non di fare; essendo posto nell' intelletto, di cui proprio è il conoscere; il fare poi appartiene alle altre facoltà.

Nè io credo che in altra maniera debba spiegarsi Aristotele, là dove e' dice esser l'arte ἕξις ποιητικὴν; le quali parole benchè si interpretino da alcuni: *habitum faciendi;* meglio però, secondo ch' io giudico, si spiegan da altri dicendo: *habitum ad faciendum idoneum;* cioè abito acconcio al fare, perchè di vero niuna cosa è più acconcia a far bene il lavoro, che il conoscere tutto ciò che alla perfetta forma di esso si appartiene.

Nè mi si dica che artefici si chiamano quelli che fanno e non quelli che conoscono. Perchè io risponderò che quelli che conoscono hanno benissimo la virtù che noi ora diciamo arte, benchè non la esercitino, e però il popolo non li chiami artefici; essendosi imposto questo nome a quelli che insieme hanno la virtù e l'adoprano. E quindi è, che uno può aver l'arte, e tuttavia non essere artefice, potendo mancargli l' esercizio, quantunque non gli manchi la cognizione. Così al danzatore cui sia offesa una gam-

ba manca l'esercizio del danzare, non manca l'arte; e il pittore a cui è stato tolto il pennello, si dirà aver perduto il pennello, non l'arte.

Ben è vero che chi non abbia mai fatto un lavoro difficilmente può averne l'arte, cioè conoscere tutto ciò che si richiede alla perfetta somma di esso; così difficilmente intenderà tutto quello che si ricerchi alla leggiadria di una danza chi non abbia mai danzato; ma altro è che l'arte si acquisti per mezzo di qualche esercizio, altro è che consista nell' esercizio medesimo.

Intendendo l'arte alla perfezion di quello che si fa, come si vede per la definizion sua, chiaro apparisce aver essa un fine assai diverso da quello che hanno le virtù morali, le quali intendono a perfezionare l'uomo che fa, non le cose che egli fa; e quindi è che alcuno può aver una o molte arti, e far belli e compiuti i suoi lavori, senza però far belli e compiuti i suoi costumi, ed essendo un buon artefice essere un cattivo uomo. Però l'arte per se stessa non contiene virtù morale. Anzi può uno talvolta mancare all' arte con virtù, come lo schermitore che per non offender l'amico che s'è interposto lascia sfuggir l'occasione del colpo, il quale facendo atto di amicizia, pecca nell'arte, e guastando la scherma perfeziona se stesso.

Di qui alcuni hanno tratto una bellissima differenza che passa tra la prudenza e l'arte; ed è che contra la prudenza non può mai peccarsi senza biasimo, contra l'arte può peccarsi anche con lode. E la ragione sì è, perchè colui che pecca contro l'arte può aver giusto motivo di farlo pensando piuttosto a perfezionar se stesso che il suo lavoro; laddove colui che pecca contro la prudenza non può avere niun giusto motivo di farlo; poichè se l'avesse non peccherebbe più contra la prudenza.

Ma diciamo oramai della materia intorno a cui versa l'arte, la qual si è certamente tutto quello che si ricerca alla bellezza e alla perfezione delle cose che si fanno; imperocchè l'abito di conoscer ciò è l'arte. Però le arti sono molte, essendo molto varie

le cose che si fanno, ed avendo varie maniere di bellezza e perfezione; poichè altra forma di bellezza si richiede a una danza, altra a un poema, ed altra a una pittura.

Dicesi ancora che l'arte versa intorno alle cose non necessarie. Di fatto le cose che si fanno per arte potrebbero anche non farsi; e si fanno belle e perfette, e potrebbero anche farsi non belle nè perfette; laonde si vede che non hanno in se, nè di natura loro, necessità niuna. Dunque l'arte versa intorno alle cose non necessarie, e in questo è simile alla prudenza.

CAPITOLO VIII.

Della sapienza.

Il nome greco σοφία, che per noi vale sapienza, è stato preso da molti in molte maniere; alcuni l'hanno attribuito a qualunque arte o scienza che si possegga in grado sommo; onde sapienti si sono chiamati anche gli scultori. Altri sotto questo nome hanno inteso la coorte di tutte le morali virtù.

E così inteser gli Stoici in quelle loro famose sentenze, per le quali insegnavano che niuno può esser ricco, niuno nobile, niuno signore, niuno sano, niuno bello, se non il sapiente; nelle quali sentenze raccolsero tutto l'orgoglio della loro filosofia.

Aristotele di qual maniera abbia preso lo stesso nome, è gran quistione, e da non dichiararsi così facilmente; perciocchè avendo egli posto la sapienza, come quinta tra le virtù intellettuali, par certo che egli abbia voluto distinguerla non che dalle morali tutte, ma anche dalle quattro intellettuali che sopra abbiamo spiegate. E già dalla prudenza e dall'arte la distingue senza alcun dubbio, volendo che la sapienza versi intorno alle cose necessarie, eterne, immutabili, universali, intorno a cui non versano nè l'arte, nè la prudenza.

E pare ancora che abbia voluto distinguerla dalla scienza, avendo detto che la scienza versa non già

intorno ai principj, ma solo intorno alle conseguenze; e che la sapienza versa intorno alle une ed agli altri, con che viene a distinguerla eziandio dall' intelletto, il qual versa solamente intorno ai principj. E le parole di Aristotele son chiare là dove e' dice: δεῖ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐπὶ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.

E quindi potrebbe alcuno argomentare, che secondo Aristotele la sapienza dovesse confondersi con l'intelletto e con la scienza presi insieme; come fosse la sapienza non altro che un intelletto prestantissimo congiunto ad una scienza prestantissima; questo ancora pare che abbia lasciato scritto Aristotele, là dove ragionando della sapienza, la dice scienza ed intelletto. ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων, e poco appresso: ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τιμιωτάτων τῇ φύσει; cioè la sapienza è una scienza e un intelletto delle cose che sono di lor natura prestantissime. Sebbene volendo egli che la sapienza sia una scienza la quale versi intorno alle cose di lor natura prestantissime, pare in certo modo che la distingua dalle scienze comuni. Che scienza sarà ella dunque? Oltre che se volle Aristotele formare una virtù congiungendone due insieme, avrebbe potuto similmente formarne altre ed altre congiungendone insieme altre ed altre.

Veggiamo dunque di spiegare questa così oscura sapienza senza partirci, per quanto possiamo, nè da Aristotele, nè dal vero. Io dico pertanto, tale sapienza non altro essere che la metafisica, la qual certo versa intorno alle cose prestantissime e nobilissime, versando intorno alle verità astratte che sono eterne ed immutabili; onde subito si vede distinguersi essa dalla prudenza e dall' arte.

E perchè la metafisica salendo più alto che le altre scienze cerca le ragioni dei principj e li dimostra; perciò pare che si distingua anche dall'intelletto e dalla scienza; poichè l'intelletto considera i principj, e la scienza li segue senza dimostrarli. E può anche la metafisica chiamarsi in certo modo intelletto e scienza, poichè versa intorno ai principj: ciò che fa

ancor l'intelletto, e li dimostra per via di argomentazione e di discorso: ciò che è proprio della scienza. Egli si par dunque che la metafisica, distinguendosi senza alcun dubbio dalla prudenza e dall' arte, distinguasi ancora dall' intelletto e dalla scienza, e tuttavia possa anche dirsi scienza ed intelletto; e in somma abbia tutte le condizioni che in quella sua tanto sublime e tanto oscura sapienza Aristotele richiedeva. Perchè non diremo noi dunque che egli intendesse per un tal nome la metafisica?

Fine della parte quarta.

PARTE QUINTA

DI ALCUNE QUALITÀ DELL'ANIMO

CHE NON SONO NÈ VIZJ, NÈ VIRTÙ

CAPITOLO PRIMO.

Nota delle qualità di cui vuol trattarsi.

Molte e molto varie sono le qualità dell' animo, le quali quantunque bene e pregevoli, non si vogliono tuttavia porre tra le virtù, come nè meno tra vizj i loro contrarj. Delle quali fa d'uopo ragionare, sì perchè alcune dispongono alla virtù, ed altre appartengono grandemente alla felicità; sì ancora perchè molte sono alla virtù così somiglianti che per poco non si confondon con essa, ed è ufficio del filosofo il distinguerle. Nè noi però tratteremo ora di tutte, ma solamente ne toccheremo alcune che sono state notate da Aristotele; nè ci metteremo gran fatto cura dell' ordine, come in cosa che difficilmente potrebbe ordinarsi, e non ne ha però molto bisogno.

Diremo dunque in primo luogo della virtù eroica, che è piuttosto un eccesso di virtù che virtù; poi passeremo alla continenza e alla tolleranza, la prima delle quali risguarda il piacere, la seconda il dolore. Come di queste tre qualità avremo ragionato, o dei loro contrarj, diremo anche della verecondia, la qual si muove scoprendo l' uomo una certa sconvenevolezza in se stesso, e dello sdegno che gli viene scoprendone alcuna in altrui. Diremo appresso alquanto più largamente dell' amicizia, la quale pare in certo modo virtù; e del piacere, il quale salito in tanto pregio che presso molti tien luogo di felicità. Indi tornando là d'onde da principio partimmo, ragioneremo alcun poco della felicità e porremo fine a questo nostro compendio.

CAPITOLO II.

Della virtù eroica.

Non ha dubbio che la virtù può esser maggiore e minore per infiniti gradi come le altre qualità tutte; perchè siccome il calore può sempre più crescere, non potendosene assegnare uno tanto grande che non possa intendersene un maggiore; e lo stesso può dirsi della robustezza, della bellezza e delle altre qualità del corpo; così anche interviene della virtù, non potendosi così facilmente intendere virtù tanto grande che altra più grande non possa assegnarsene.

Ben è vero, che siccome l'uomo non può conseguire tutti i gradi della robustezza, ma si contiene dentro a certi limiti oltre i quali d'ordinario non passa; e chi li oltrepassasse mostrerebbe avere non so che di soprannaturale; così nè pure può l'uomo conseguire tutti i gradi della temperanza e della fortezza, e delle altre virtù morali; ma si riman d'ordinario dentro a certi limiti, oltre i quali chi passasse si stimerebbe avere una virtù più che umana.

Questa virtù dunque grande, straordinaria, maravigliosa, più che umana, chiamasi virtù eroica; la qual non si dice semplicemente virtù, perciocchè non par propria dell'uomo, ma d'altra cosa che sia dell'uomo più eccellente; e noi siamo soliti chiamar virtù sòlamente quegli abiti che son dell'uomo. Laonde è stato detto in Dio non esser virtù, ma una certa sovragrandissima eccellenza maggiore d'ogni virtù. E quindi è ancora che la virtù eroica attribuivasi dai Greci ai figli degli Dii e ai Semidei che si stimavano essere meno che Dii e più che uomini; de' quali molti ne furono tra gli argonauti e tra quelli che poco appresso andarono a Troia; se pure si vuol por mente alle favole. Dal fin qui detto può vedersi che cosa sia la virtù eroica, la quale è maggiore della virtù umana, nè però giunge all'eccellenza divina.

Ora egli è chiaro che un eroe dee avere tutte quante le virtù; e la ragione si è questa. Un eroe dee aver

qualche virtù in grado eccellentissimo; perciocchè se niuna ne avesse non sarebbe eroe; ma chi ha una virtù in grado eccellentissimo dee averle tutte, come abbiamo in altro luogo dimostrato; dee dunque l'eroe averle tutte.

Saranno alcuni i quali diranno, che l'eroe non è stato nè è per esser mai; e che pertanto nulla ci appartiene il saperne; ed essere per ciò vano lo scriverne e farne i trattati. I quali io dico che si ingannano; perchè nè meno fu mai alcun ottimo oratore, nè alcun perfetto capitano; e pure ne sono stati scritti libri interi che si stimano utilissimi; perciocchè molto giova all'uomo, per rendersi migliore, il conoscere ed il sapere qual sia la forma del perfettissimo e dell'ottimo. Però i poeti nelle loro epopeie intendono di insegnare agli uomini la virtù, proponendone loro una grandissima e quasi divina nelle azioni di un qualche eroe.

Per la qual cosa non perduta opera sarebbe ed ai poeti certamente utilissima, fermarsi alquanto nella considerazione della virtù eroica, e mostrandone le varie forme, e le parti tutte, e gli uffici, farne distesamente un trattato. Ma questo a noi ora non appartiene. Solamente a levar l'errore d'alcuni a' quali uno non può parere eroe se non ha l'animo sgombro e sciolto d'ogni passione, diremo all'incontrario, poter l'eroe sentir le passioni e turbarsene, e far talvolta le azioni oneste con qualche stento e fatica. Il che dichiareremo brevemente a questo modo.

Quella prontezza e facilità che uno ha a fare le azioni oneste, e in cui consiste la virtù, non vien per altro, se non perchè la parte ragionevole dell'animo ha per esercizio e per uso acquistata una forza molto maggiore che non è quella dell'appetito. Ma la forza dell'appetito non è la stessa in tutti, nè sempre; essendo in alcune occasioni assai piccola, ed in altre più grande, ed in altre grandissima e terribilissima: nel che molto vagliono gli oggetti esterni che, penetrando per via de' sensi infino all'anima, commovono l'appetito e l'accendono ora più ed ora meno, e fanno talvolta contrasti grandissimi da mettere in turbamento e in pericolo qualunque virtù.

Quindi è che può uno esser prontissimo e speditissimo contra gli assalti comuni ed ordinarj dell' appetito, onde a ragione virtuoso sia detto: ma contra quei grandissimi e furiosissimi non così; de' quali non uscirà vincitore senza turbamento e fatica. Nè può darsi una virtù tanto grande, che accendendosi vieppiù l' appetito ed infuriando non possa giungere a darle noia; se già non fosse quella una virtù infinita, la quale essendo tale non sarebbe virtù, ma piuttosto una qualità propria di qualche Dio.

Ora l' eroe si è quello che nei comuni ed ordinarj assalti dell' appetito così si porta, e con tanta facilità li respinge che pare in certo modo che non li senta; e in questo mostra essere più che uomo; ma nei grandissimi e furiosissimi si turba alquanto e si affatica ancor' egli; ed anche in questi però mostra essere più che uomo vincendoli; siccome vincendoli con fatica mostra essere men che Dio. E questa è la differenza che passa tra l' eroe e il virtuoso, che molto più senza alcuna comparazione si ricerca a turbar un eroe, di quello che si ricerchi a turbare un virtuoso; ma non è però che non si turbi talvolta anche l' eroe.

Per la qual cosa mal fanno certi tragici i quali volendo (non so per qual ragion mossi) condurre eroi su le scene, vi conducono insensati; e così li fanno andare alla morte come al pranzo. Ma Virgilio che intese ottimamente tutte le cose, formò talmente il suo Enea che potesse e temere ne' pericoli grandissimi, e dolersi, e compartire altrui, e prender odio, e sdegnarsi, purchè ne fossero le cagioni gravissime. Però non volle che egli si accendesse d' amore per qualunque volgar bellezza, come i nostri paladini fanno; ma soltanto allorchè s' avvenne ad un volto reale, pieno di grazia e di beltà, con tutte le attrattive dell' onestà e del valore; nè questo ancora era bastante ad accenderlo, se non vi si aggiungevano e la gratitudine e la compassione, e non vi concorrevano in particolar modo e il luogo e il tempo e la fortuna e il destino e gli Dii; così che pare che tutte le forze si mettessero in opera tanto umane quanto divine per far sì che l' augusto fondator di Roma dovesse innamorarsi dell' au-

gusta fondatrice di Cartagine. Tanto vi volle a far nascere il più nobile e il più magnifico abbracciamento che sia stato al mondo mai, qual fu quello di Enea e di Didone. Fin qui della virtù eroica.

Alla virtù eroica opponsi una qualità dell' animo che Aristotele ha chiamato Θηριότητα, noi potremo dire fierezza, ovver ferità, ed è un eccesso di vizio così grande che par non possa in uom cadere; e chi l' ha, mostra d' essere men che uomo, e piuttosto fiera che uomo. Come se uno senza niuna necessità uccidesse i figli e tranquillamente se li mangiasse; che ognun direbbe costui essere non un uomo, ma un mostro.

La ferità vien talvolta dalla consuetudine; e così se ne son veduti parecchi esempi nelle nazioni barbare e selvagge. Viene anche per malattia, come ne' furiosi; e per soverchia tristezza d' animo si dice di molti che sieno dati in fierezza. E venendo così non è vizio, ed è cosa men cattiva del vizio, ancorchè sia, come dice Aristotele, più terribile; perchè più danno ne reca colui che è preso da ferità, che non il malvagio il qual men si teme, benchè sia peggiore; a quella guisa che men si teme l' usuraio che la serpe, benchè l' usurajo sia malvagio, la serpe non abbia in se malvagità niuna.

CAPITOLO III.

Della continenza.

La continenza, che da Aristotele si dice ἐγκράτεια, è una disposizion d' animo a vincere, ma con fatica però e difficilmente, la cupidigia dei piaceri; nè già di tutti i piaceri, ma di quelli solamente che son del gusto e del tatto; perchè chi vince la cupidigia degli altri diletti, come della musica o della caccia, non si dice propriamente ἐγκρατής, continente; ma chiamasi con altro nome. Forse che estendendo la continenza ai piaceri del gusto offendiamo alcun poco l' uso del comun favellare; il che se è vero, non molto però ci pentiremo di aver errato in così piccola cosa.

E già si vede che la temperanza e la continenza ver-

sano intorno alle stesse cose, nè però sono lo stesso. Poichè per la temperanza si vince la cupidigia dei piaceri facilmente e quasi senza fatica; per la continenza con fatica e difficilmente. Laonde la temperanza è virtù, la continenza è solo disposizione alla virtù.

Alla continenza opponsi l'incontinenza, che da Aristotele vien detta ἀκρατία; ed è una disposizione che ha l'uomo a lasciarsi trarre dalla cupidigia dei piaceri più che non conviene; benchè anche questo faccia con fatica e mal volentieri, e combattendo pure e contrastando con l'appetito. Quindi è che l'incontinenza non si mette tra i vizj; perchè siccome la virtù è un abito per cui facilmente si fanno le azioni oneste, così il vizio è un abito per cui facilmente si fanno le disoneste; nè questo può dirsi dell'incontinente, il qual non si piega alle cose disoneste, se non dopo molto e lungo contrasto, quasi vinto e strascinato dalla passione.

È di qui si vede qual sia la differenza tra l'incontinente e l'intemperante; perchè l'intemperante, come vizioso, cede ad ogni urto della passione senza contrasto; l'incontinente cede solo agli urti maggiori e pecca con fatica; laonde l'intemperante ha il giudicio guasto, l'incontinente intende meglio, e meglio conosce di far male; di che avviene che l'incontinente spesse volte si pente del suo eccesso e si corregge; ciò che non fa se non rade volte l'intemperante.

È stata quistione tra i filosofi, se l'incontinente possa dirsi prudente; perchè da una parte l'incontinente il qual pecca e fa tuttavia gran contrasto all'appetito per non peccare, mostra ben di conoscere e giudicare che non gli convenga l'azione che egli fa; perciocche non contrasterebbe se questo non conoscesse; onde pare che abbia prudenza conoscendo e giudicando dell'azion rettamente Ma d'altra parte qual maggiore imprudenza che elegger quello che si conosce esser cattivo? E perciò pare che l'incontinente non abbia prudenza. Vollero dunque alcuni, che l'incontinente debba dirsi prudente ed altri no. Aristotele lo lasciò essere imprudente; di che due ragioni possono addursi.

In primo luogo il prudente è virtuoso, essendo la prudenza, come sopra è dimostrato, di sua natura congiuntissima alla virtù; ma l'incontinente non è virtuoso, essendo l'incontinenza una disposizione al vizio; par dunque che l'incontinente non debba aversi per prudente.

In secondo luogo l'incontinente quantunque formi assai rettamente il giudicio speculativo, considerando l'azione in generale, tuttavia peccando mostra di non formare assai rettamente il giudicio pratico, ma la prudenza è posta principalmente ne'giudicj pratici; dunque non è a dire che l' incontinente abbia prudenza.

Nè è però da maravigliarsi se molti incontinenti si odono parlare nelle adunanze e compagnie degli uomini ottimamente e dar lezioni utilissime, ed esser molto da attendersi le lor sentenze; imperocchè in tali compagnie per lo più avviene che si ragioni delle cose in generale, senza discendere alle ultime particolarità, nelle quali sole l'incontinente erra. Senza che nelle compagnie allegre e gioconde, e che si tengono più a passar tempo e sollazzarsi onestamente che ad altro fine entrar non sogliono le impetuose passioni, che sole possono conturbare il giudicio dell'incontinente, il quale conosce ed ama la virtù fin tanto che la passione gliel consente.

CAPITOLO IV.

Della tolleranza.

La tolleranza che da altri è stata detta costanza, e da Aristotele καρτερία è una disposizion d'animo per cui l'uomo sostien la noia e il dolore senza turbarsene più di quello che gli si convenga; e il fa però con fatica e difficoltà; onde si vede non esser fortezza nè virtù, essendo che il forte e il virtuoso sostien la noia e il dolore facilmente.

Alla tolleranza opponsi una qualità che noi potremo dire intolleranza, o mollezza d'animo, e da Aristotele fu detta μαλακία, ed è una disposizione, per cui l'uomo resistendo al dolore, e contrastando per sostenersi,

pur cede e si abbandona di tanto in tanto à una soverchia tristezza; nel che non è nè effemminatezza, nè vizio; perchè l' effemminato e il vizioso cede subito al dolore e si turba senza contrasto.

I continenti sogliono essere tolleranti, perciocchè chi può astenersi dal piacere, può anche soffrir con pazienza il dispiacere. E similmente gl' incontinenti soglion essere intolleranti, perciocchè chi non sa astenersi dal piacere molto meno saprà soffrire il dolore. Oltre a ciò la continenza è una disposizione per cui l' uomo privandosi d' un piacere, soffre una noia; essendo sempre noioso il privar se stesso d' un piacere. Par dunque che niuno possa essere continente se non è ancora in qualche modo tollerante.

CAPITOLO V.

Della verecondia.

La verecondia è una disposizione che ha l' uomo a vergognarsi del mal fatto, temendo a cagion di questo non esser tenuto cattivo dagli altri. Onde si vede che la verecondia non è qualunque vergogna, ma quella sola che nasce dall' azion poco onesta. Perchè quando gli uomini si vergognano o della povertà, o della ignoranza, o d' esser nati in basso luogo, quella si chiama piuttosto vergogna che verecondia.

Anzi pare che verecondo si chiami per lo più colui il qual si vergogna d' una colpa che gli altri compatiscono leggermente, benchè egli di tale compatimento non si accorga, e per ciò si turbi. Onde la verecondia è congiunta con semplicità d' animo ed è propria dei giovani e delle donne. I vecchi o non si vergognano di cosa niuna, o si vergognano solo delle bruttissime e che non possono essere compatite. Ne' giovani si compatiscono tutte più facilmente; se già non fossero di quelle atrocissime in cui non suol cadere il verecondo; e più si compatiscono se essi se ne vergognano; perchè vergognandosene mostrano pentimento; e più è da lodarsi nel giovane il pentimento che da biasimarsi la colpa.

Benchè la verecondia sia una qualità molto commendabile, essendo indizio di gentile animo e costumato, e inducendo l' uomo a pentirsi del mal fatto, non per questo vuol numerarsi tra le virtù; essendo piuttosto una perturbazion d' animo ed una passione che vien da natura, che un abito; laonde accortamente Aristotele nel secondo libro della rettorica la pose tra gli affetti. Di fatto non si dice mai che il verecondo si vergogni facilmente, perchè egli sia avvezzo e per lungo tempo esercitato a vergognarsi. Anzi vergognandosi più i giovani che i vecchi, pare che la vergogna sia una disposizion d'animo, la quale esercitandola venga meno, ciò che non avviene delle virtù nè degli abiti.

Siccome poi la verecondia è disposizione alla virtù, e però molto è commendata (almeno dovrebbe essere, e certo gli antichi ne fecer gran conto), così la inverecondia, o vogliam dire la sfacciataggine, la qual consiste nel non vergognarsi di comparir cattivo alla presenza degli altri, è grandissima disposizione al vizio ed è degna di grandissimo biasimo, nè posson servirle di scusa i costumi presenti. E pare che tanto più si disdica ai giovani ed alle donne, quanto più d'essi è propria la verecondia.

CAPITOLO VI.

Dello sdegno.

Ha una certa disposizione d'animo che da'Greci fu detta νέμεσις, noi la diremo sdegno; ed è quella per cui l'uomo si turba qualor vede onorarsi ed innalzarsi gl'immeritevoli. E questa è piuttosto perturbazione e passione che virtù; perciocchè niuno si sdegna per avere contratto abito di sdegnarsi, ma solo perchè così è fatto da natura; e la virtù, come abbiamo detto in più luoghi, è abito. Però ben fece Aristotele nella sua rettorica a porre τὸ νεμεσᾶν, lo sdegnarsi, tra gli affetti.

E benchè lo sdegno non sia virtù, è però indizio di virtù; perchè colui che si sdegna mostra di conoscere che non conviene onorar il vizio nè innalzarlo, e spiacendogli l' innalzamento dei viziosi mostra di

amare la giustizia e la virtù. Il perchè sogliono facilmente sdegnarsi i dotti e i virtuosi e quelli che hanno l'animo grande e signorile; al contrario i vili e gli abietti non soglion essere disdegnosi; servendo anche molto allo sdegno l'opinione che uno ha del proprio merito, onde soffre malvolentieri che un indegno si goda quella fortuna che a lui converrebbe: e tale opinione è propria del magnanimo, non del vile.

Quantunque lo sdegnoso meriti laude, in quanto ama la virtù; più però a mio giudizio ne meriterebbe se sapesse amarla senza sdegno; il che sarebbe, se imparasse dalla virtù medesima, quanto poco conto far si debba delle dignità e degli onori e degli altri beni della fortuna; i quali se egli stimasse poco, non gli darebbe fastidio che toccassero, come quasi sempre avviene, ai malvagi; ma egli mostra stimarli troppo avendone gelosia, e fa come gli Stoici i quali sprezzavano la sanità, le ricchezze, gli onori, non avendoli per beni; ma volean però che niuno li possedesse se non il virtuoso, con che mostravano pur di stimarli.

Allo sdegno opponsi una disposizion d'animo alla quale non saprei che nome imporre; ma comunque si nomini, consiste in questo che l'uomo non senta rincrescimento niuno di vedere esaltato il vizio e oppressa la virtù. E una tal disposizione è molto vicina alla malvagità; perchè colui cui non dispiace di vedere la virtù oppressa, si indurrà di leggeri a opprimerla egli, nè curerà molto di essere virtuoso. È dunque assai vicino ad essere malvagio colui che non è punto sdegnoso.

CAPITOLO VII.

Dell' amicizia.

Non è luogo in tutta la filsosofia nè più nobile nè più illustre di questo; sopra cui sono stati scritti e dai Greci e dai Latini volumi interi pieni di magnificenza e di dottrina. Noi dunque ne scriveremo, brevemente in verità, se la dignità della materia si consideri; ma però più ampiamente che non abbiamo

fatto delle qualità spiegate di sopra. E in primo luogo diremo che cosa sia l'amicizia, e la divideremo nelle sue parti.

Io dico dunque che l'amicizia è una scambievole benevolenza scambievolmente manifestata; e dico benevolenza perchè senza questa non può essere amicizia, e bisogna che sia scambievole, perchè se Cesare vorrà bene a Lentulo, non perciò si diranno amici, quando Lentulo anch' egli non voglia bene a Cesare; nè tampoco si diranno amici, se volendo bene l'uno all'altro, l'uno però non sappia della benevolenza dell'altro. Par dunque che nell' amicizia debba essere la benevolenza non solo scambievole, ma anche manifestata. Però ben fece Aristotele, il quale avendo detto ἔυνοιαν ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι, cioè che l'amicizia è una benevolenza contraccambiata, non fu contento, ma volle aggiugnere μη λανθάνουσαν, che è quanto dire non nascosa.

Non è però che questa manifestazione di benevolenza si voglia far sempre con le parole; che anzi ciò avvien di rado, perchè in alcune amicizie, come vedremo appresso, la manifestazione si fa dalla natura istessa, o dalle leggi senza che l'uomo vi abbia parte; oltre che sempre più vagliono le azioni che le parole. La benevolenza poi manifestata induce in quelli che la manifestano un certo obbligo di conservarla per l'avvenire; perchè colui che vuol bene oggi dee avere in animo di voler bene ancor domane; altrimenti non vorrebbe bene nè meno oggi; e se ha tale animo dee conservarlo, ciò richiedendosi alla fedeltà e alla costanza.

Non è poi da dubitare che la benevolenza non induca l'uomo a esercitare gli ufficj dell'amicizia, imperocchè chi vuole il bene di un altro (in che è posta la benevolenza) lo procura anche in tutti i modi; e questi sono gli ufficj dell' amicizia.

Spiegata così la natura dell'amicizia facilmente si intende, niuna società dover essere tra gli uomini o instituita dalla natura o introdotta dagli uomini istessi, a cui non corrisponda una certa maniera di amicizia; imperocchè qual società esser può in cui non

ricerchisi che l'uno voglia un certo bene all'altro? E questa benevolenza si tiene per manifesta, essendo manifesto il genere della società che vi ci obbliga. Quando il compratore si conviene col mercante nasce tra loro una certa spezie di società, e quindi una certa forma di amicizia per cui l'uno dee volere un certo bene all' altro; poichè il compratore dee volere che il mercatante abbia il danaro di cui s'è convenuto, e il mercatante che il compratore abbia la roba ch'egli ha comprata. E questa è una certa forma di amicizia, ed altre similmente potrebbero addursene. Aristotele ne propose molte seguendo varie divisioni. Io seguirò le più comode.

Dico dunque che altre amicizie ci si impongono dalla natura, altre si contraggono per elezione. Della prima maniera può dirsi essere l' amicizia che passa tra il padre e i figliuoli, e lega insieme tutti quelli che sono d'un' istessa famiglia; la quale amicizia è alquanto stretta. N' ha alcune alquanto più larghe, ed una larghissima, la qual lega insieme e congiunge tutti gli uomini, volendo la natura che l' uomo generalmente voglia il bene dell' altro uomo, e lo procuri, qualunque volta o niuno o pochissimo incomodo gliene venga; e così impone agli uomini una certa comune benevolenza, che tutti insieme li lega e stringe facendosi amici l'un dell' altro; nè è necessario aver manifestato altra volta una tale benevolenza; perciocchè l' ha manifestata abbastanza la natura che ce la impone, non credendosi che alcuno voglia disubbidirle.

Alle amicizie che ci si impongono dalla natura, io riduco anche quelle che si stabiliscono dalle leggi, come quella che passa tra il principe e i sudditi, e tra l' un suddito e l' altro, i quali volendosi bene scambievolmente, fanno ciò che voglion le leggi, e facendo ciò che voglion le leggi obbediscono alla natura.

E queste amicizie tutte ricercano alcuni determinati ufficj e non più; perchè sebbene ogni uomo è obbligato di sostenere colui che cade, potendol fare, non è però obbligato donargli del suo; nè il cittadino

è tenuto di dar mangiare all' altro cittadino, se questi può procacciarselo d' altra parte più comodamente. Però queste amicizie si contentano di pochi ufficj e comuni, e non sogliono nè pur chiamarsi amicizie. Piùttosto amicizie si chiamano quelle che si contraggouo per elezione, benchè di queste ancora n' ha alcune che poco meritano sì illustre nome.

Venendo dunque alle amicizie che si contraggono per elezione, noi le divideremo, come fa anche Aristotele, in tre. La prima sarà l' amicizia che nasce dall' utilità; la seconda quella che nasce dal piacere; la terza quella che nasce dalla virtù.

CAPITOLO VIII.

Dell' amicizia che nasce dall' utilità.

L' amicizia che nasce dall' utilità si vuol distinguere in due parti, perchè sebbene la distiuzione parrà alquanto sottile, è però necessaria acciocchè due amicizie tra loro diversissime non si confondano. È dunque da avvertire che altro è voler bene a uno, perchè ne venga bene a noi; altro è voler bene a uno, perchè facendo egli bene a noi par convenevole che noi ne vogliamo a lui. Nel primo caso il fine della benevolenza è l' utile proprio, il qual si segue e non altro; nel secondo caso l' utile non è il fine della benevolenza, benchè ne sia il motivo, e piuttosto si segue una certa convenevolezza ed onestà che l' utile. Quindi è che questa amicizia è più onesta e contiene virtù; quella prima non è pur degna di esser chiamata amicizia, perchè colui che vuole il ben dell' amico non perchè ne torni bene a lui stesso, vuole più tosto bene a se stesso che all' amico; e così ama l' amico come il cacciatore ama il cane.

Nè per questo però dico che il voler bene ad altrui perchè ne torni bene a noi sia cosa disonesta; non essendo disonesta cosa cercare i suoi comodi anche per questo mezzo; dico solo che questa benevolenza non contiene vera amicizia; ed essendo diretta ai proprj comodi non è degna di niuna lode. E quindi

è che chi vuole il ben d' un altro per quel vantaggio solo che a lui stesso ne viene non protesta mai ciò liberamente e se ne vergogna; e molti sono i quali cercano tutti i modi di far parere che altro fine non abbiano se non il ben dell'amico; nel che sono simulatori e menzogneri e disonesti; e tali sono gli usurai che a null'altro pensando che al lor guadagno, pur vogliono mostrare di favorire altrui e vogliono essere ringraziati dell' usura.

E sebbene questa amicizia che ha per fine l' utile proprio non è per se stessa disonesta cosa, sono però da biasimarsi grandemente coloro i quali questa sola cercano, e tutte le altre amicizie disprezzano; perchè sebbene cercando le amicizie utili non son disonesti, sono però disonesti sprezzando le amicizie virtuose. E tali per lo più sono i trafficanti e i cortigiani, e tutti quelli che in ogni cosa intendono sempre all' accrescimento delle lor fortune.

Che se l' amico vuol bene all' altro amico, mosso ed indotto dall' util proprio, così però che l' utile sia non il fine della benevolenza, ma solo il motivo, è fuor di dubbio che l' amicizia sarà molto onesta, essendo molto onesto il voler bene a coloro che ci giovano. E chi sarà che non lodi il pupillo se vuol bene al tutore che procura e regge le cose sue; e lo scolare se vuol bene al precettore che lo ammaestra? benchè il pupillo e lo scolare sieno indotti dall' utile loro a voler bene: quegli al tutore e questi al maestro. Ed è chiaro che questa amicizia non dee cessare benchè cessi l' utilità, essendo cosa onesta il voler bene non solamente a coloro che ne giovano, ma anche a quelli che ne giovarono.

CAPITOLO IX.

Dell' amicizia che nasce dal piacere.

Dell' amicizia che nasce dal piacere si possono dire quasi le stesse cose, perchè se il piacere è fine della benevolenza, come se uno vuol bene ad un altro non perchè questi abbia alcun bene, ma per trarne egli

un piacer suo, questa non sarà vera amicizia; perciocchè colui che vuol bene a questo modo piuttosto vuol bene a se stesso che all'amico. Nè è però disonesta cosa; non essendo disonesto il voler bene a uno perchè ne venga alcun piacere a noi, salvo se il piacere non fosse egli disonesto. E chi dirà essere disonesta cosa il desiderar la salute al danzatore per aver il piacere di vederlo danzare?

Ma se il piacere è motivo della benevolenza e non fine, come se noi vogliamo bene a uno, perchè ponendo egli studio in piacere a noi, par convenevole che noi altresì ponghiamo qualche studio al ben di lui, l'amicizia è senza dubbio molto onesta, essendo ragionevole cosa il voler bene a coloro che procurandoci alcun diletto ne rendono la vita men noiosa; e quand' anche il diletto recato fosse disonesto, disonesto però non sarebbe il desiderare, e volere e procurare il bene di chi il recò; potendo abbominarsi il piacere, e tuttavia procurar il bene della persona che volle peccar per ricercarlo.

E a queste piacevoli e dilettose amicizie riduconsi quelle degl'innamorati, i quali in quanto amano non sono amici, ma divengono; perchè la dichiarazione dell' amore va sempre congiunta con la dichiarazione della benevolenza, e di qui nasce l'amicizia, la quale per se stessa e di sua natura sarebbe buona quando anche l'amore fosse non buono. Perchè se il giovane vuole il bene della sua donna, e similmente la donna del suo giovane, desiderandogli onori e ricchezze e scienza, in che consiste la benevolenza, non è in ciò malvagità niuna; ma se l'uno vuol trar dall'altro il piacer suo, ciò che vien dall'amore, può in questo essere malvagità, e vi è quando il piacere sia malvagio.

Quelli che nelle loro amicizie vanno dietro all' utilità, come sopra abbiamo dimostrato, si scostano dalla vera amicizia, e similmente quelli che vanno dietro al piacere. V' ha però questa differenza, che chi va dietro all' utilità non suol ricercare alcuna qualità lodevole nella persona che ama, bastandogli che ella gli sia utile; laddove chi va dietro al piacere suol ricercare nella persona che ama le qualità lodevoli,

come la bellezza, la grazia, la cortesia; il che si vede negl'innamorati, i quali non amerebbero la persona che amano, se non paresse lor bella e gentile e costumata e degna del loro amore; e però si scostano meno dalla ragione e dalla onestà. Non è però che non pecchino tutti qualor trascorrano in eccesso. Quelli che seguono l'utile peccano più vilmente; gl'innamorati peccano con più gentilezza, ma però peccano.

CAPITOLO X.

Dell' amicizia che nasce dalla virtù.

L' amicizia si dice nascere dalla virtù allora quando uno avvenendosi in un altro e trovandolo cortese, piacevole, mansueto, ed ornato di scienza e di virtù e di molte altre qualità belle e prestanti, gli par degno di essere ben voluto, e per ciò si muove a volergli ogni bene; poichè se tale benevolenza sarà scambievole, e scambievolmente si manifesterà, sarà quella rara amicizia che si dice nascere da virtù, ed è il più ricco tesoro che aver possa l' uomo in questa vita.

Non è alcun dubbio che tale amicizia non sia fra tutte la più gentile e la più nobile; sì perchè è posta in virtù; sì ancora perchè non ha altro fine che il ben dell'amico, essendo disgiunta dall' interesse e dal piacere; e però è molto diversa dalle altre due amicizie che sopra abbiamo dette. Sebbene non potendo il virtuoso non essere e piacevole e liberale e cortese e magnanimo, non può non essere ancora cosa molto utile e molto gioconda; e chi l'ama in quanto è virtuoso viene per conseguente ad amarlo anche in quanto è utile e in quanto è giocondo. E però tale amicizia pare che abbracci in certo modo e contenga le altre due; ed anche perciò dicesi perfettissima. E pare ancora che debba essere durevolissima, imperocchè non ricercando negli amici se non la virtù, niente commette al caso e alla fortuna.

E questa è quella maravigliosa amicizia che fu rara ancor tra gli eroi, e basterebbe da se sola a far bello il mondo, quand'anche tutte l'altre bellezze gli man-

cassero. E certo che ella è grado sommo e perfettissimo di società, volendosi bene all'amico non per altro fine, se non perchè egli abbia bene, il che è grado sommo e perfettissimo di benevolenza, in cui l'uno vuole il ben dell'altro, nè cerca più, contentandosi di quel puro e nobil piacere che tien sempre dietro all' amicizia senza esser cercato.

Sono in vero oggidì molti i quali esponendo gli ufficj della società, non altro fine le propongono se non l'utile; e questa loro opinione estendono ad ogni maniera di società, tanto a quella civile che unisce insieme i cittadini, quanto a quell'altra più ampla e più comune che tutte stringe le nazioni e l'una con l'altra le congiunge. La ragione de' quali se noi seguissimo, bisognerebbe dire che niuno dovesse mostrar la via al passaggiero, qualora non ne sperasse alcun utile, e che l'una nazione non dovesse mai sovvenir l'altra senza speranza di qualche guadagno, quando anche potesse farlo comodissimamente, e fosse l'altra ridotta agli estremi pericoli. Filosofia barbara e inumana che noi lasceremo agli oltramontani, da' quali ci contenteremo di esser vinti nella ricchezza e nel potere, purchè non lo siamo nella virtù.

Ma tornando al proposito, io dico: che l'amicizia che nasce dalla virtù, è sola fra tutte l'altre perfettissima e meritevole di sì bel nome; sì perchè è fondata in virtù, sì perchè contiene perfettissima benevolenza, della quale abbiamo pochissimi esempli; e ne avremmo anche meno se i poeti non ne avessero accresciuto il numero con le loro favole.

CAPITOLO XI.

Di alcune sentenze intorno all' amicizia.

Corrono alcuni detti intorno all'amicizia che usciti, cred' io, della filosofia passarono nel popolo, introdottivi forse dagli oratori e dai poeti, e vogliono qualche spiegazione; perciocchè il popolo li dice assai volte senza intenderne troppo bene il significato. Vedremo dunque di spiegarli in qualche modo. Poi,

dichiarate alcune quistioni e varie qualità propinque all' amicizia, porremo fine a tutto questo argomento.

Sentenza prima.

È stato detto in primo luogo che l'amicizia consiste in somiglianza; il che vuole spiegarsi, non essendo da credere che il grande non possa essere amico del piccolo, e il bello del brutto, e il robusto del debole, benchè sieno tra loro dissomiglianti.

Io dico dunque che la somiglianza in cui consiste l'amicizia è somiglianza di volontà, così che gli amici, per quanto sono amici, debbano volere le istesse cose; non già perchè l'uno debba voler avere la stessa cosa che vuole aver l'altro, come se amendue volessero avere la stessa veste o lo stesso podere, che di qui piuttosto nascerebbe nimistà; nè anche perchè l' uno debba voler cose simili a quelle che vuol l'altro, come se volendo l' uno una spada e l' altro ne volesse un' altra del tutto simile, che questo sarebbe atto piuttosto di emulazione che di amicizia; ma perchè volendo l' uno avere una cosa e l' altro dee volere che egli l' abbia; poichè così volendo vogliono lo stesso; come se Scipione volesse avere il comando dell' armata, e Lelio volesse che egli l' avesse; nel qual caso Lelio e Scipione vorrebbero la medesima cosa, e perciò sarebbero similissimi nel volere. E in questa simiglianza di volontà è posta l'amicizia, perchè se l' uno degli amici vuol quello stesso che vuol l' altro, volendo ognuno il proprio bene, ne segue che l'uno voglia il bene dell' altro; e l'amicizia è posta in questa mutua benevolenza.

Nè è per questo che non possa nascere dissensione tra due amici; che anzi nasce talvolta e necessariamente; perchè può l' uno credere che una cosa gli sia utile, e però volerla; la qual l' altro stimi inutile, anzi nocevole; e però non voglia che egli l' abbia; e in questo è più tosto dissomiglianza di intelletto che di volontà; perchè volendo amendue ciò che è utile discordano nel giudicio, stimando l' uno che tal cosa sia utile e l' altro che non sia. Così fu

quella gloriosa contesa che nacque tra i due più grandi amici che sieno stati al mondo mai Pilade ed Oreste; de'quali volendo l'uno e l'altro morire non volea l'uno in niun modo che l'altro morisse, perciocchè niun di loro credea che fosse all'altro cosa buona il morire; laonde offerendosi ciascun di loro a morir per l'altro, lasciarono agli uomini un esempio chiarissimo di una eroica dissensione. Ben è vero che se la somiglianza degli amici consistesse solo nel voler l'uno il ben dell'altro così in generale; nè mai gli amici si accordassero ne'giudicj loro particolari; e quello che all'uno par bene paresse sempre male all'altro; difficil cosa saria che l'amicizia durasse lungamente; perciocchè in tanta varietà di giudicj nascerebbero di leggeri le contese grandissime, nelle quali non suol mantenersi l'amicizia.

È dunque necessaria all'amicizia la somiglianza della volontà; e molto anche le giova quella de'giudicj; e perchè a fare una tal somiglianza molto giova la conformità dei temperamenti e della educazione e degli studj e l'uguaglianza dei natali e dello stato; però si crede che sieno più disposti all'amicizia coloro i quali sono conformi in queste cose che gli altri; e noi veggiamo che gli uomini si rendon facilmente benevoli ed usano assai volentieri con quelli che lor son simili di temperamento e condizione.

Sentenza seconda.

È stato detto in secondo luogo, ed è passato in proverbio tra i Greci τὰ φιλῶν κοινὰ, cioè che le cose degli amici sono comuni; onde argomentava leggiadramente Socrate che l'uom dabbene debba esser padrone di tutte le cose, essendone padrone gli Dii de'quali è amico. Ed Aristotele diede al proverbio maggiore autorità. Veggiamo dunque come le cose degli amici sieno comuni, perchè certo non è da credere che la moglie e i figliuoli e molti altri beni che son d'un amico sieno similmente e nell'istesso modo ancor dell'altro.

E primieramente può dirsi che le cose degli amici

sieno comuni, e che i beni dell'uno sieno anche dell' altro in questo modo. Perchè avendo l' un degli amici alcun bene e possedendolo, e godendolo, vuol l'altro amico, che egli appunto l'abbia e lo possegga e lo goda. Quel bene adunque ha appunto quell'uso che egli vuole; e così egli lo possiede in certo modo. E quindi è, che se l'imperio de' Greci è di Alessandro; e ciò vuol Parmenione; egli è per certo modo anche di Parmenione, essendo di colui di cui Parmenione vuole che sia.

. Può anche spiegarsi il proverbio de' Greci in altro modo; perchè essendo l' amico disposto a usar dei suoi beni a vantaggio dell'altro amico, ciò richiedendosi alla perfetta amicizia di cui parliamo; par che questi venga in certa maniera a possederli avendoli prontissimi al suo bisogno.

Sentenza terza.

In terzo luogo è stato detto che l' amicizia consiste in una certa egualità, il che facilmente può intendersi intese le cose precedenti; poichè primamente essendo gli amici tra loro simili di volontà e di pareri, come s' è mostrato di sopra, pare che per questo conto possano dirsi eguali, perchè tutte le cose simili sono eguali in quello in che son simili. Laonde ben disse Aristotele *ισοτης δε φιλία και ὁμοιοτης*: l' amicizia è uguaglianza e similitudine.

Poi se i beni dell'un amico sono comuni anche all' altro, come sopra abbiam dichiarato; chi non vede che anche per ciò viene a indursi tra gli amici una certa egualità? Egualità vi si induce ancora per una altra ragione; perchè essendo gli amici, come ora vogliamo suporre, virtuosi, quello che è inferiore di grado non può soffrir lungamente di usar tutte quelle cerimonie che gli uomini hanno introdotte per ozio e che egli fa, e conosce esser vane. E l'altro amico che è superiore di grado non dee voler soffrire che egli le usi. Così facilmente si ridurranno a trattarsi con domestichezza e come se fossero eguali, salvo se si trovassero in pubblico, nel qual caso, se son

veramente virtuosi, obbediranno mal volentieri alla usanza, ma pure obbediranno. Quindi è che i principi e generalmente i superbi, non sono atti all'amicizia non potendo loro soffrir l'animo di uguagliarsi mai a veruno in che che sia.

Sentenza quarta.

È anche passato in proverbio, che l'amico d'uno è un altro lui stesso: φίλος ἄλλος αὐτός scrisse Aristotele; e Cicerone: *amicus alter idem.* Come ciò possa intendersi lo spiegheremo in due maniere.

In primo luogo non è fuor dell'uso comune il dire che ciò che è simile sia lo stesso. Chi è che veggendo il ritratto di Cesare assai simile, non dica tosto ecco Cesare, egli è desso? Che se la similitudine, come insegnano gli scolastici, tende all'unità essendo gli amici similissimi tra loro di volontà e di pareri, come sopra abbiam dichiarato, potrà dirsi in certo modo che sieno amendue una cosa sola, e che l'uno sia l'altro. Perchè se il ritratto di Cesare si dice esser Cesare avendo gli stessi lineamenti del volto, quanto più dovrem dire che l'uno amico sia l'altro amico avendo la stessa volontà e gli stessi pareri che sono i lineamenti dell'animo?

In secondo luogo può dirsi che l'amico d'uno sia un altro lui stesso, perciocchè gli vuol bene come a se stesso. Il che però dee spiegarsi diligentemente. Io dico dunque che due maniere sono di voler bene; la prima è quando si vuol bene a uno, perchè egli abbia bene e non per altro fine; l'altra è quando si vuol bene a uno per altro fine. E non è alcun dubbio che ognuno vuol bene a se stesso nella prima maniera, cioè per aver bene e non per altro. Ora volendo bene anche all'amico nella stessa maniera, cioè perchè egli abbia bene, e non per altro, ne segue che egli voglia bene all'amico non altrimenti che a se stesso, e sia l'una e l'altra benevolenza di un istesso genere. Nè per questo però vuolsi inferire che se l'uno amico vuol bene all'altro, come a se stesso, gli voglia anche bene quanto a se stesso; perchè sebbene la benevo-

lenza che uno porta a se stesso, e la benevolenza che porta all'amico, sono di un medesimo genere, potrebbero tuttavia non essere del medesimo grado; ed esser l'una maggior dell'altra, di che diremo in altro luogo, dove tratteremo dell' amor proprio.

CAPITOLO XII.

Di alcune quistioni intorno all' amicizia.

Moltissime quistioni sono state fatte intorno all'amicizia. Noi ne sceglieremo alcune; intese le quali non sarà gran fatto difficile intender l'altre.

Quistione prima.

Se l'amicizia sia un atto o piuttosto un abito. La qual quistione non può dichiararsi, se prima non si spieghi che cosa voglia intendersi in questo luogo per atto; e che cosa voglia intendersi per abito.

Per atto vuolsi intendere una certa forma che è nel soggetto sin tanto che dura l'operazione; cessando l'operazione cessa ella pure. Così l'essere scrivente è un atto, il qual cessa cessando l' operazion dello scrivere; finita la quale l'uomo non è più, nè si dice scrivente.

Per abito vuolsi intendere una forma che riman nel soggetto, nè cessa perchè cessi l'operazione. Come la nobiltà, la dignità ed altre; perchè il nobile non lascia di esser nobile quantunque si rimanga dall'operare; e il principe è principe eziandio dormendo.

Ora può facilmente vedersi che l'amicizia è piuttosto un abito che un atto; perciocchè l'amicizia non cessa benchè cessi di tanto in tanto l'operazione, e se Lelio vedrà dormir Scipione non dirà già che Scipione non sia suo amico, dirà piuttosto che Scipione suo amico dorme.

Nè perchè dicasi che l' amicizia sia un abito vuol quindi conchiudersi che sia virtù; poichè per esser virtù non basta che sia abito in quella maniera che abbiamo ora spiegato; bisognerebbe che fosse uno di

quegli abiti, i quali consistono in facilità di operare acquistata per esercizio e per uso. Però essendo l'amicizia un abito a quella guisa che abbiamo detto, resta anche luogo a quistionare se sia virtù.

Quistione seconda.

Se l'amicizia sia virtù. E' par veramente che non debba essere per due ragioni, delle quali la prima è questa: la virtù è un abito che si fa con l'esercizio e per uso; ma la benevolenza e l'amicizia non si fanno a questo modo, non dicendosi mai che uno voglia bene all'amico, perchè vi è esercitato e vi ha fatto uso, ma per altro; dunque l'amicizia non è virtù.

La seconda ragione è questa: L'amicizia essendo scambievole non è tutta in colui che l'ha; ma parte è in lui e parte è fuori di lui. Così l'amicizia che Lelio ha con Scipione non è tutta in Lelio, ma parte in Lelio e parte in Scipione, e così pur avviene di tutte le cose che consistono in relazione e scambievolezza. Essendo dunque che l'amicizia non è tutta in colui che l'ha, ma in parte è fuori di lui, par certamente che non debba dirsi virtù; poichè la virtù è tutta in colui che l'ha, cioè nel virtuoso, il qual non sarebbe nè si direbbe virtuoso se la virtù fosse in lui non tutta intera, ma solo in parte.

Non è dunque virtù l'amicizia, e s'ella è cosa onestissima, come certamente è, e degna di grandissima laude, così che par molto simile alla virtù, ciò proviene perchè gli ufficj dell'amicizia sono virtuosi, dovendo l'amico esercitar spesse volte verso l'altro amico la liberalità, la giustizia, la piacevolezza, la cortesia, senza le quali virtù l'amicizia non potrebbe essere. Ed anche per questo pare che l'amicizia non debba ascriversi al numero delle virtù, non essendo essa una particolar virtù, ma piuttosto una particolar disposizione che quasi tutte le abbraccia e le comprende. Però ben disse Aristotele, che l'amicizia o è virtù, o è con virtù: ἀρετὴ ἢ μετ' ἀρετῆς; dove sebben pare che lasci alcun luogo alla dubitazione, assai però mostra non aver lui tenuto l'amicizia per

virtù, avendone dubitato; oltre che dell' amicizia ha egli trattato ampiamente, non in quel luogo ove prende a spiegar le virtù, ma altrove.

Quistione terza.

Se possono aversi molti amici. E' non ha dubbio che trattandosi delle amicizie imperfette se ne possono aver molti; benchè n'ha di quelle che si accompagnano con la gelosia, e facilmente si sdegnano; e queste non soffrono la moltitudine. Trattandosi poi delle amicizie virtuose e perfette, chiaro si vede non essere impossibile aver molti amici, non essendo impossibile l'avvenirsi in molti cortesi e mansueti e gentili e magnanimi, e voler loro bene ed esser ben voluto da loro. Ben è vero che ricercandosi all'amicizia l'uso frequente di non pochi ufficj, bisogna vedere che l'averne molte non sia di soverchio peso. E le amicizie famose che si leggono nelle istorie, non furono mai che tra due soli; nè i poeti le finsero altrimenti; forse non parve loro verisimile che tanti virtuosi si trovasser nel mondo allo stesso tempo, nè fosse poco il fingerne due in qualche età.

Quistione quarta.

Come sciolgansi le amicizie. Essendo l'amicizia una benevolenza scambievole, come questa cessa nell' un degli amici, così tosto cessa e rompesi l'amicizia; nè vale che la benevolenza si conservi nell' altro, perchè questo all' amicizia non basta. Quello poi degli amici dicesi avere sciolta l' amicizia, che è stato il primo a deporre la benevolenza.

Può anche sciogliersi l'amicizia restando in amendue gli amici la scambievole benevolenza. E ciò avviene quando o per malizia di alcuno, o per qual altro siasi inganno, viene la scambievole benevolenza a nascondersi per modo che l'un degli amici non crede più di essere ben voluto dall' altro; perchè allora quantunque benevoli si possan dire, non però si diranno amici, essendo l' amicizia una benevolenza non solo scambievole, ma anche, come sopra è detto,

μὴ λανθάνουσα, cioè palese e manifesta; nè vale dire che fosse una volta manifestata, poichè nascondendosi poscia è come se manifestata non fosse.

Colui che scioglie e rompe un' amicizia senza averne forte ragione (ed è difficile averla) commette gran colpa, perchè distruggendo l' amicizia distrugge una cosa che è molto amica della virtù. Che se l' un degli amici depone la benevolenza, sciogliendo in tal modo l' amicizia, non perciò dee l' altro deporla così subito; anzi dovrebbe conservarla quanto può essendo l' amicizia un raro e inestimabil tesoro di cui debbono conservarsi diligentemente ancor gli avanzi.

Quistione quinta.

Se l' uomo felice abbia bisogno di amici. Noi seguendo Aristotele, diremo che ne ha bisogno; non perchè alla felicità debbasi aggiungere altra cosa essendo essa contenta di se medesima, ma perchè a formarla e comporla richieggonsi tutti i beni che alla natura dell'uomo convengono, e però anche l'amicizia; e come dicesi che l' uom felice ha bisogno della sanità, della bellezza, della virtù, senza le quali non sarebbe felice; così può dirsi all'istesso modo che abbia bisogno dell'amicizia, se già parlar non volessimo della felicità di un solitario a cui basta la conversazione degli Dii; il qual però non so se abbastanza si tenesse beato, quando tra lui e gli Dii non fosse una scambievole benevolenza, la qual si eserciterebbe con altri ufficj, e sarebbe una certa amicizia divina di cui ora non ragioniamo.

CAPITOLO XIII.

Di alcune qualità che si accostano alla natura dell' amicizia.

Ha molte qualità che veramente non sono amicizia, ma però all' amicizia si accostano e le appartengono; a noi basterà dire di queste sei: della benevolenza, dell' amore, della concordia, della beneficenza, della gratitudine, dell' amor di se stesso.

Della benevolenza.

Per le cose fin qui dette assai può intendersi che cosa sia benevolenza, la quale in vero non è altro che un desiderio del bene altrui. Laonde si vede che la benevolenza non è amicizia, ma è principio di amicizia; perchè se è scambievole e dichiarata, diviene amicizia; e se non è scambievole, o dichiarata, è solo benevolenza.

Dell' amore.

L' amor poi altro non è che un desiderio di posseder quello che ne piace, e il possederlo vuol dire averlo pronto e disposto a qualche piacer suo. Onde si vede che l' amore non è benevolenza, altro essendo volere il ben d'uno, in che consiste la benevolenza, ed altro il desiderare di possederlo. E benchè il volgo e col volgo i poeti (a' quali hanno voluto accostarsi gli oratori, forse più ancora che non conveniva) confondano bene spesso queste due cose chiamando amore la benevolenza e benevolenza l'amore; non è però che anche talvolta non le distinguano, laonde acutamente disse Catullo:

amantem injuria talis
Cogit amare magis, sed bene velle minus.

E il popolo dirà facilmente che Lentulo ama il vino, ma che voglia bene al vino non lo dirà così facilmente; è dunque manifesto altro essere l'amore, altro benevolenza.

Ben è vero che le cose che hanno senso e son nate alla felicità, difficilmente si amano senza voler loro bene; nè il giovane amerà la sua donna senza volerle bene; salvo in certi impetuosi sdegni che si frappongono all'amore; di che abbiamo molti esempj nei poeti latini, i quali erano più sdegnosi dei nostri e desideravano di tanto in tanto che mal venisse alle lor donne. I nostri sono meno iracondi e si sdegnano più dolcemente; nel che sono da commendarsi più i latini. Ma comechè sia, gli sdegni degl' innamorati

sogliono esser brevi, e tornano presto a benevolenza, senza la quale gli uomini costumati non amano.

E quindi forse è venuto che le due qualità si confondano insieme, cioè l'amore e la benevolenza prendendole come una qualità sola. E i filosofi stessi hanno voluto compiacere al popolo nominando spesse volte amore tanto la benevolenza quanto l' amore; e per non confondere le cose, avendo confuso i nomi, hanno dovuto distinguer l' amore in amore di amicizia, che è quello che noi fino ad ora abbiamo chiamato benevolenza; e in amore di concupiscenza, che è quello che noi fino ad ora abbiamo chiamato amore.

Che se l' amore si vuol distinguere dalla benevolenza dovrà similmente distinguersi dall'amicizia; sì perchè l' amicizia consiste in benevolenza; sì ancora perchè l' amicizia è sempre scambievole, l' amore non sempre.

Della concordia.

La concordia altro non è che un comune consentimento a volere le istesse cose; dico a volere, perchè potrebbe chiamarsi concordia anche il consentimento delle opinioni; ma questa non è quella concordia che intende Aristotele della morale, la qual consiste nella conformità dei voleri non nella conformità delle sentenze; e quella appartiene all' amicizia non questa; potendo benissimo due amici aver diverse opinioni intorno al corso de' pianeti, ma non potendo esser discordi in voler quelle cose che si conoscono esser buone all' uno od all' altro.

Bisogna bene che gli amici non discordino troppo spesso tra loro circa gli ufficj dell'amicizia, stimando l' uno che sia ufficio di amicizia ciò che l'altro stima cerimonia vana ed inutile; perchè di qui nascono le querele grandissime e spesso sopra cose piccolissime. Vedete, dice colui, che il tale non venne l'altr' jeri a farmi riverenza; ed ecco che è già tre ore ch' io son tornato di villa; ed egli non è ancor venuto a salutarmi; ed anche l'anno passato non venne a darmi le buone feste. E questi queruli oltrechè mostrano pic-

colezza d' animo turbandosi di cose lievi, non sono molto atti a conservar l'amicizia, o piuttosto mostrano di non avere amicizia niuna; perciocchè l'amicizia ricerca le significazioni vere dell' animo, e si sdegna di quelle che si fanno per usanza e non vogliono dir nulla.

Nè è però da dirsi che l'amicizia sia lo stesso che la concordia, poichè per esser concordi basta volere le istesse cose; ma per essere amici bisogna che l'uno le voglia per ben dell'altro. Ond' è che due, i quali si convengono di fare la stessa cosa per ben di un terzo, si diranno concordi, ma non per questo si diranno amici; anzi potrebbero essere anche nemici, potendo due nemici concordarsi insieme a volere il ben d'un terzo. Gli amici dunque sono sempre concordi, almeno in ciò che appartiene alla felicità loro; ma i concordi non son sempre amici.

Della beneficenza.

La beneficenza è una consuetudine di far bene ad altri, la quale non è amicizia; dovendo l'amicizia essere vicendevole, laddove la beneficenza spesse volte non è; anzi allora è più beneficenza quando meno è corrisposta.

Laonde si vede che nell'amicizia non molto risplende la beneficenza; perchè sebbene colui che fa beneficio all'amico si chiama benefico, ed è; più benefico però si stima esser quello che fa beneficio all' estranco; perciocchè il primo spera in qualche modo il contraccambio; il secondo almeno d' ordinario non lo spera in niun modo.

Ben è vero che chi fa beneficio per fin di ottenere il contraccambio, non è beneficio; perciocchè non fa veramente il beneficio, ma lo cambia. E tali per lo più sono i cortigiani, e quelli che sempre cercano il guadagno, secondo l'opinion de' quali perduta opera sarebbe fare un beneficio senza cambiarlo. E chi è tale ha l'animo vile ed abbietto.

Della gratitudine.

La gratitudine è una disposizion d' animo che noi abbiamo a far bene ad alcuno, perchè egli ha fatto bene a noi. Ed è diversa dall' amicizia, perciocchè quello che è grato fa bene solo perchè ha ricevuto bene; ma quello che è amico lo fa anche senza questa ragione: e il grato è tutto inteso a restituire il beneficio; l' amico non intende restituirlo; anzi intendendo restituirlo mostrerebbe di essere poco amico. Laonde le persone gentili, facendo alcun favore, non mostrano mai di farlo in grazia di un altro favore che già ricevettero, e studiano piuttosto di esser grati, che di parere. E chi fa il beneficio dee farlo in maniera che non mostri di aspettarne un altro; nè dee troppo querelarsi se non gli è corrisposto: perchè, querelandosi, fa credere di aver fatto il beneficio per questo fine. Onde chi manca alla gratitudine, pecca; e non è però molto virtuoso chi la esige.

E' poi anche un' altra ragione perchè l' amicizia debba credersi diversa dalla gratitudine; e ciò è, perchè l' amicizia non può aversi con un nemico, ma la gratitudine può aversi, potendo un nemico, mosso da grandezza d' animo, averci fatto alcun beneficio, di cui noi gli siamo grati. Altro è dunque l' amicizia, altro la gratitudine.

Dell' amor di se stesso.

Io non so se in tutta la filosofia sia parte alcuna o più oscura, o più importante di questa; perchè se l' uomo intendesse bene l' amore che egli porta a se stesso, più facilmente stabilirebbe il fine ultimo, il quale è difficilissimo a stabilirsi per l' oscurità di un tal amore. Noi però ci ingegneremo di dirne il più che potremo chiaramente, e principieremo di qui.

L' uomo è tratto per certo naturale istinto a voler ciò che è buono a lui; e si dice essere a lui buono tutto ciò che lo rende migliore, e più perfetto e più tranquillo e più felice; e sono di tal maniera il

piacere e l' onestà; è dunque l' uomo naturalmente tratto a voler il piacere e l'onestà.

Or benchè dicasi che l' uomo dee volere quello che è buono a lui, non però dicesi che egli debba volerlo a questo solo fine che a lui sia buono; perchè io posso volere una cosa che sia buona a me, e tuttavia volerla ad altro fine; e ciò si vede nell'onestà; perchè chi vuole l' onestà vuole una cosa che veramente è buona a lui; ma egli a ciò non mira, mira piuttosto alla bellezza eterna ed immutabile dell'onesto, da cui rapito non pensa più a se medesimo. Ed anche così facendo segue l'istinto che egli ha di andar dietro alle cose che a lui son buone.

E questo istinto è appunto quello che chiamasi amor di se stesso, principio di tutte le azioni, il qual le scorge sempre a cosa buona, quando al piacere, e quando alla virtù. Ben è vero che disgiungendosi in questa misera vita il piacere dalla virtù, bene spesso avviene che all'uomo si proponga dall'una parte il piacere senza la virtù, dall'altra la virtù senza il piacere; ed essendo egli libero, e potendo eleggere qual più gli piace, scostandosi dalla virtù segue spesse volte il piacere; nel che pecca seguendo un bene che allora seguir non dovrebbe. E tanto più pecca, che se egli avesse aspettato, la virtù forse gli avea preparato maggior piacere di quello che possa dargli la colpa. Così offende la dignità dell'onesto, e mal provvede a se medesimo, e nell'uno e nell'altro non ben segue l' amor di se stesso.

Per la qual cosa quelli che tanto gridano contra l'amor di se stesso non bene intendono quel che dicono; perciocchè chi ama se stesso come conviene, non cerca il piacere se non quanto la virtù gliel consente, e nol cerca di modo alcuno preponendoglisi la virtù, nel che segue le cose che a lui son buone seguendo l' amor di se stesso rettissimamente. E se alcun si trovasse che ciò facesse con costanza d'animo e sempre, io non so perchè egli non fosse quel sapientissimo e quel felicissimo che i filosofi fino ad ora hanno tanto desiderato di vedere.

Spiegato così l' amor di se stesso, non sarà difficile

il dichiarar tre quistioni che sogliono farsi intorno all'amicizia. La prima si è; se l'amor di se stesso si opponga all'amicizia. La seconda si è; se l'un amico più ami se stesso. che l'altro amico. La terza; se amando l'uomo se stesso, possa perciò dirsi amico di se stesso. Delle quali cose io mi spedirò brevemente.

Quanto alla prima, seguendo Aristotele, dico che l'amor di se stesso tanto non si oppone all'amicizia, che anzi la ricerca e la vuole. E la ragione è questa: l'uomo tratto dall'amor di se stesso vuole tutte le cose che a lui son buone; ora l'amicizia è a lui buona; dunque dee essere tratto dall'amor di se stesso a volerla.

Ma dicono alcuni: se uno vorrà bene all'amico trattovi dall'amor di se stesso, vorrà bene all'amico, perchè bene ne torni a lui e penserà all'util suo; dunque non sarà vera e perfetta amicizia. Nel che si ingannano; perchè l'uomo tratto dall'amor di se stesso vuole le cose oneste, le quali veramente a lui son buone, come sopra abbiamo spiegato, ma non le vuole per questo fine, che a lui ne torni bene, nè volendole pensa all'util suo; e l'amicizia è cosa onestissima, dunque la vorrà in questo modo, e non per bene suo.

Quanto alla seconda quistione; dico che l'uno amico più ama se stesso che l'altro amico. E la ragione si è. Benchè l'uomo voglia la felicità sua e la felicità dell'amico senza riferire nè questa nè quella ad altro fine; v'ha però questa differenza, ch'ei vuole la felicità sua per certo istinto impressogli dalla natura, a cui non potrebbe resistere quand'anche volesse; ma la felicità dell'amico la vuole per elezione; e non è alcun dubbio che più forte è l'impulso dell'istinto che quello dell'elezione.

Può anche addursene un'altra ragione. Ha dei beni prestantissimi e sommi che l'uomo non vorrebbe perdere perchè li avesse l'amico; e tale è la virtù: si vede dunque, che l'uomo più ama se stesso che l'amico. Ben è vero che trattandosi dei beni minori, come son quelli della fortuna, non dee l'uomo studiarsi di averne più che l'amico; e molte volte sarà

gran senno se dovendo dividerli, lascerà all' amico la maggior parte; perchè, così facendo, userà cortesia e farà azion virtuosa, e lasciando all'amico il danaro terrà per se il piacere della virtù.

Quanto alla terza quistione, spero che i Peripateci non dovranno di me dolersi, se avendo io seguito Aristotele in tante altre opinioni, da lui mi scosto in una; e dico, che quantunque l' uomo ami se stesso non dee però poter dirsi propriamente amico di se stesso; perciocchè l' amicizia vuole necessariamente scambievolezza, la qual non può ritrovarsi in un soggetto solo; e se Aristotele argomentava non poter l' uomo dirsi giusto verso se stesso non potendo essere verso se stesso ingiusto, perchè non doveva egli similmente argomentare non poter l'uomo dirsi amico di se stesso non potendo essere di se stesso nemico?

Fin qui abbiamo detto dell' amicizia che è un raro dono del cielo, e poco dagli uomini conosciuto; i quali l' hanno disonorata imponendo lo stesso nome a tutte quelle conoscenze e famigliarità comuni, per cui si conserva una certa società tra gli uomini, e che nascono per lo più dal bisogno, e alcuna volta dal piacere. Nè sono però cattive; anzi son buone, e giova averne molte; ma non bisogna confonderle con quella perfetta amicizia che fino ad ora abbiamo descritto, nè esigerne gli stessi ufficj. Nel che molti peccano i quali essendosi trovati con uno, tre o quattro volte ad un convito, ed avendone ricevuto alcuna cortesia ed avendogliene fatta alcuna, così subito lo chiamano amico, e richieggon da lui tanti ufficj quanti appena ne avrebbe richiesto Pilade da Oreste. Per la qual cosa bisogna ben distinguere queste amicizie imperfette da quella perfettissima, di cui abbiamo trattato, e non esigerne più di quello che a ciascheduna si conviene; avendo sempre in mente che la vera amicizia vuole aversi con pochi; la cortesia, la gentilezza, la grazia con tutti.

CAPITOLO IV.

Del piacere.

Niente è più difficile che definir il piacere, essendo egli una di quelle cose che sentiamo senza intenderle. Pur diremo, piuttosto per descriverlo che per definirlo, che egli è un certo dolcissimo e soavissimo sentimento dell'animo che non è nè vizio nè virtù, e si accompagna tuttavia con amendue; e benchè paja che si accompagni più volentieri col vizio, onde è venuto in sospetto a molti; pur segue ancor la virtù quantunque ella se ne sdegni talvolta e nol curi.

Molti, seguendo Aristotele, hanno insegnato consistere il piacere nell'operazion perfetta di alcuna potenza. È certo se niuna potenza operasse al modo suo, e come a lei conviene, non la volontà, non l'intelletto, non quelle altre che più tengono del corporeo, e sensi si chiamano, niun piacere potrebbe nascerne. E niuno altresì ne nascerebbe qualor la potenza facesse la operazione sua imperfettamente, cioè con istento e con fatica; onde par certo che il piacere sia sempre congiunto con l'operazione perfetta di alcuna potenza; ma questo è spiegare piuttosto ciò che produce, o trae seco il piacere, che il piacere stesso.

Comunque ciò sia egli è certo che tal dottrina apre un largo campo a molte divisioni del piacere, che saranno agli oratori ed ai filosofi molto comode. E già si vede che, dividendosi le operazioni delle potenze in più maniere, potranno anche dividersi i piaceri all'istesso modo; e quindi è nata la divisione de' piaceri in quei dell'animo e quei del corpo; dicendosi piaceri dell'animo quelli che nascono dall'operazione della volontà o dell'intelletto, e piaceri del corpo quelli che nascono dall'operazione di altre potenze, le quali non movendosi se in qualche modo non le eccita il corpo, perciò si dicono sentimenti del corpo. E queste istesse due spezie di piaceri potrebbero dividersi in altre, dicendo per esempio che i piaceri del corpo altri appartengono alla vista, altri all'udito ed altri

ad altro sentimento facendo così molte classi di piaceri. Noi però non andremo dietro a tante divisioni non avendone ora bisogno; e le lasceremo agli oratori se avvenga loro di dover ragionar del piacere.

Essendo i piaceri divisi così in varie classi, non è da maravigliarsi se gareggin per così dire, e contendan tra loro di nobiltà; e par certo che quelli che appartengono all' intelletto, e quelli che sono amici della virtù, vogliano essere stimati più degli altri. Nè senza ragione; imperocchè ogni cosa dee stimarsi tanto più nobile e più pregevole, quanto è congiunta a maggior perfezione. Però chi è che non istimi più nobile lo spirito che il corpo? E tra corpi stessi, chi è che non ammiri più quello in cui trova maggiore artificio della natura, che un altro? E se così è, perchè non istimeremo noi molto più nobile e più perfetto quel piacere che tien dietro all' operazione dell' intelletto, di quello che segue l' operazione d' alcun senso del corpo; essendo quella senza alcun dubbio più nobile e più prestante di questa?

E potrebbe anche più facilmente conoscere la varia nobiltà dei piaceri, chi potesse vedere non sol le cagioni, ond' essi nascono, ma anche l' intrinseca forma loro. Sebben sono di quelli i quali credono tutti i piaceri essere della stessa forma in quanto a loro, nè distinguersi per altro che per le cagioni che li producono, le quali benchè diverse producono lo stesso effetto. Aristotele non pare che sia stato molto amico di questa opinione, essendosi ingegnato di dimostrare con tante prove che i piaceri δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν, cioè sono anche di specie differenti; il che non si direbbe se fossero differenti tra loro solo per l' operazione che li produce; nè questa estrinseca differenza avrebbe bisogno di tante prove.

Ed io m' accosto volentieri all' opinion d' Aristotele; perciocchè parmi assai probabile che essendo le operazioni, onde i piaceri provengono, di spezie tra loro tanto diverse, debbano esser diverse eziandio le spezie di quei piaceri che ne provengono; ed altro debba essere il piacere che nasce dalla contemplazione delle cose, altro quello che nasce dal bere: nè lo stesso piacere sentasi nell' amicizia che nel canto.

E quindi è che i diversi piaceri, come veggiamo bene spesso, si impediscon l'un l'altro e si guastano; e però molte volte vogliamo uno e non un altro; così nella tragedia ci dispiacciono i motti e gli scherzi che nella commedia ci piacerebbero: e ciò avviene, perchè nella tragedia vogliamo il piacere di piangere. Non è dunque da dire che da tutte le operazioni nasca lo stesso piacere.

CAPITOLO XV.

Se il piacere sia per se stesso un bene.

Aristotele ha negato che il piacere sia per se stesso un bene, e l'ha assomigliato al desiderio, il qual se è di cosa buona è buono, se è di cattiva è cattivo; così il piacere, se viene da operazion buona, è buono, se da cattiva, è cattivo; non essendo per se stesso nè buono nè cattivo. Così Aristotele all'opinion del quale io non potrei accostarmi, se non là dove si cercasse se il piacere sia per se onesto, o disonesto; che certo non è per se stesso nè l'un nè l'altro; e sol dicesi onesto quando viene da operazione onesta, e disonesto quando viene da operazion disonesta.

Ma cercandosi se il piacere sia per se stesso un bene, non si cerca già se egli sia per se stesso onesto, perchè molti beni sono oltre agli onesti; la sanità non ha in se, nè per se onestà niuna; pur chi dirà che ella non sia un bene? E così pur sono la bellezza, l'agilità, la grazia, ed altri doni, de' quali non avrebbe voluto Aristotele comporre la felicità se non gli avesse stimati beni. Essendo dunque che molti beni si trovano oltre gli onesti, potrebbe il piacere essere per se stesso un bene, quantunque per se stesso non fosse onesto; e che egli sia di questa maniera m' ingegnerò di provarlo, che che ne abbia pensato Aristotele.

Bene per se stésso si dice esser quello che l' uom desidera senza riferirlo ad altro fine, perchè, non riferendosi ad altro fine, mostra di avere in se stesso la ragione di essere desiderato, e però di essere un

bene per se stesso. Ora a qual fine si riferisce egli il piacere? E volendo uno alcun piacere, chi è che il domandi a qual fine lo voglia? Par dunque che il piacere sia per se stesso un bene. E certo chi levasse al diletto tutto ciò che non è lui, e ridottolo alla semplicissima forma del piacere lo mostrasse agli uomini, qual sarebbe tanto insensato che nol desiderasse?

E tanto più mi maraviglio che Aristotele non sia venuto apertamente in questa opinione, avendo egli stesso mossa una ragione che pur dovea trarvelo; ed è là, dove argomentando dal contrario, perchè il dolore è un male, ha conchiuso che il piacere debba essere un bene ἀνάγκη ὧν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι; imperciocchè essendo il dolore senza dubbio per se stesso un male, potea similmente, argomentando dal contrario, conchiudere che il piacere dovesse essere per se stesso un bene. Della qual forma di argomentare si rise veramente Speusippo, e rivolgendola ad altro soggetto domandò se l' avarizia fosse un male; ed essendogli risposto che era, domandò di nuovo se l'avarizia fosse contraria alla prodigalità; e rispostogli parimente che era, conchiuse argomentando dal contrario: dunque la prodigalità sarà un bene. Argomentava molto acutamente Speusippo, ma non però diceva il vero; nè dovea così di leggeri trasferir l' argomento d' Aristotele dalla contrarietà del dolore e del piacere alla contrarietà dell' avarizia e della prodigalità essendo due contrarietà tanto diverse; perciocchè l' avarizia e la prodigalità si oppongono tra loro, come due estremi di un' istessa virtù; non così il dolore ed il piacere. Ma di ciò altri veggano.

Tornando al proposito domanderanno alcuni: se il piacere è per se stesso buono, come son dunque alcuni piaceri cattivi? Che tali pur sono i disonesti. A che rispondo, che i piaceri disonesti non sono cattivi in quanto sono piaceri; ma son cattivi in quanto son disonesti, cioè a dire: in quanto si congiungono ad una operazione che è difforme dalle regole dell'onestà; è da dirsi cattiva l'operazione, non il piacer che la segue; e però chi abborrisce la colpa non l' abborrisce perchè piace (che ciò sarebbe irragionevol cosa)

ma l' abborrisce perchè è colpa; siccome chi ama l'azion virtuosa non l'ama perchè reca incomodo e fatica (che ciò sarebbe pazzia); ma l'ama perchè è azion virtuosa, e soffre l'incomodo per amore della virtù.

È dunque il piacere per se stesso un bene, avendo la forma e la natura del bene in se stesso: e quindi è che nè alcun uomo felice immaginar sappiamo, nè alcun Dio, se nol ricolmiamo di un grandissimo ed infinito piacere. E ben potea passarsi Aristotele di quella sua leggiadra comparazione, quando assomigliò il piacere al desiderio, perciocchè il piacere ha qualche ragione in se d'esser voluto, il desiderio non ne ha niuna; e l' abbondanza dei piaceri fa l' uom felice, l' abbondanza dei desiderj non già.

CAPITOLO XVI.

Se il piacere sia l'ultimo fine.

Essendo io venuto a ragionar del piacere non crederò che niuno sia per riprendermi se io tornerò ad una quistione trattata già fin da principio, e cercherò se il piacere sia esso l' ultimo fine, giacchè pare che alcuni non sappiano levarsi di mente che in esso solo sia posta la felicità. Ed anche Aristotele tornò più di una volta alla medesima quistione, nè volle finire i suoi dieci libri della morale senza aver prima risposto agli argomenti di Eudosso, il quale avea posta tutta la felicità nel piacere, adducendone più ragioni. Noi dunque, seguendo Aristotele, ci accosteremo di nuovo all' istessa quistione, e non concederemo per niuna ragione ad Eudosso quello che già negammo ad Epicuro.

Io dico dunque quello che ho detto altre volte, e ciò è, che la felicità consiste non nel solo piacere, ma nel piacere insieme e nella virtù; imperocchè non può l' uomo esser felice se egli non ha tutti quei beni che a lui si convengono, cioè tutti i beni a' quali per certo suo invincibile istinto si sente esser tratto; or questi beni, come sopra è dimostrato, sono il piacere e la virtù; egli non può dunque esser felice, se non ha insieme e piaceri e virtù.

Oltre a ciò il piacere senza la virtù non può mai essere tanto grande quanto alla felicità si richiede; perciocchè mancando all' uomo la virtù gli manca eziandio quel piacere che da lei nasce, senza il quale è difficile che egli sia contento. Ed essendo naturalmente inchinato all'onestà, non può non sentir dispiacere se non l' ottiene. Qual' è il traditore, il ladro, l' usurpator, l' assassino, il quale sentendo di essere disonesto, non dispiaccia a se medesimo; ed avendo mille piaceri non volesse piuttosto averli con la virtù? della quale essendo privo, sente vergogna e dolore, e appena ardisce egli stesso di chiamarsi felice. Però è cosa vana il volere immaginarsi un piacer tanto grande che basti all' uomo senza la virtù.

Ma argomentava Eudosso a questo modo. L'ultimo fine altro non è se non quello che tutte le sensitive cose o ragionevoli o irragionevoli per certo loro naturale istinto appetiscono; ma questo è il piacere; dunque l' ultimo fine altro non è che il piacere. Al che rispondendo dico che l' ultimo fine delle cose sensitive, in quanto son sensitive, è veramente il piacere; perciocchè in quanto son sensitive, per loro naturale istinto ad altro non si movono; ma se le cose sensitive sieno ancor ragionevoli come l' uomo è, e però sieno tratte per naturale istinto non solo al piacere, ma anche alla virtù, non può l'ultimo fine loro consistere nel piacer solo, ma dee consistere nel piacere e nella virtù; nel piacere in quanto son sensitive, e nella virtù in quanto son ragionevoli.

Argomentava Eudosso anche a quest' altro modo. Il dolore è il sommo dei mali, perchè veggiamo che tutti lo sfuggono; bisogna dir dunque che il piacere sia il sommo dei beni. Ed io rispondo che il dolore è veramente un male, e questo basta perchè tutti lo fuggano; nè è necessario perciò che egli sia il sommo dei mali. Così potrebbe il piacere essere un bene senza però essere il sommo dei beni. Ma domanderà alcuno: qual'è dunque il sommo dei mali? Ed io risponderò, il sommo dei mali essere il dolore congiunto alla colpa; che se il dolore si disgiungerà dalla colpa, potrà talor disprezzarsi, quasi non fosse male;

e sarà lode in ciò, come fecero e Scevola e Curzio e Bruto e Catone e tanti altri, che dove non fosse colpa appena credettero che fosse male il dolore. Essendo dunque il sommo dei mali posto nel dolore e nella colpa, par conveniente che il sommo dei beni si ponga nella virtù e nel piacere.

Un altro argomento di Eudosso era questo. Quello che si appetisce e si vuole per lui stesso, e non per altro fine è il sommo bene; ora il piacere si appetisce e si vuole in questo modo; il piacer dunque sarà egli il sommo bene. Al quale argomento rispondo, che quello che si appetisce e si vuole per lui stesso e non per altro fine è veramente un bene; ma non è da dirsi per ciò che egli sia il sommo bene. A cotesto modo poteva anche dimostrarsi che la virtù sia il sommo bene, perciocchè essa pure si appetisce e si vuole per lei stessa, e non per altro fine; ma ciò fa che ella sia un bene, non già che sia il sommo bene. Però non altro può quindi raccogliersi, se non che essendo la virtù un bene, ed anche un bene il piacere, venga per la congiunzion d'amendue a formarsi quel sommo inestimabil bene, a cui tendono tutti i desiderj dell'uomo, e che noi chiamiamo felicità.

Pur dirà alcuno: Se un colpevole non avesse verun incomodo, nè quello pure della sinderesi; e fosse intanto ricolmo di tutti i piaceri, chi potrebbe dire che egli non fosse felice? Che importerebbe a lui della colpa, quando niun male gliene avvenisse? È dunque riposta la felicità nel piacer solo.

Ed io dico che il colpevole, il quale ha perduta la sinderesi, quand'anche avesse tutti i piaceri, non dovrebbe però dirsi felice, essendo che la felicità, secondo l'opinion di tutti, è uno stato a cui si ricercano due cose; l'una è di render l'uomo quieto e tranquillo, l'altra è di renderlo tale quale esser dee. Ora il colpevole, quand'anche abbia tutti i piaceri, se però è colpevole, non è tale quale esser dee; ma è brutto, deforme, mostruoso, orribile, detestabile alla natura; non par dunque che possa dirsi felice. Nè vale il dire che a lui poco importi della sua deformità; cercandosi qui se egli sia veramente brutto e deforme, non se gli importi di essere. Ma di questo non più.

CAPITOLO XVII.

Del desiderio della felicità.

È stato detto molte volte e da molti che il desiderio della felicità si è lo stimolo di tutte le azioni, così che niuna se ne faccia se non per l' incitamento di esso; e che esso è necessario, nè può estinguersi in modo alcuno; e che non ha termine, ma va e procede all'infinito. Le quali cose esporremo ora brevemente, spiegando prima che cosa esso sia e in che consista.

È dunque il desiderio della felicità un istinto per cui l'uomo desidera la somma di tutti i beni che a lui convengono, e il rendono compiuto e perfetto. Il qual desiderio è certamente nell' uomo; perchè sebbene pare talvolta che egli si contenti di alcuni pochi beni, non è però che non volesse averli tutti quando potesse; e quindi è che va dietro ora ad un bene ed ora ad un altro, non essendo veramente contento di niuno, e vorrebbe raccoglierne quanti più può; e giacchè non può esser felice interamente, si ingegna pure e si sforza di esserlo in qualche parte.

Quindi si vede quanto poca differenza sia tra il desiderio della felicità e l' amor proprio, se pur ve n' ha alcuna, e non sono piuttosto un istinto solo con due nomi; di che ora niente leva il disputare. È anche chiaro che il desiderio della felicità non è virtù; perciocchè non si acquista per abito, ma è inserito dalla natura, onde instinto si chiama; e per l' istessa ragione non è vizio neppure.

Spiegato a questa maniera il desiderio della felicità può subito intendersi come esso sia l'incitamento di ogni azione. Imperocchè niuna azione si fa se non se per conseguire alcun bene, sia dilettevole, sia onesto; onde si vede l'incitamento di ogni azione dover essere quell' istinto che ci trae verso il bene; e questo istinto è il desiderio della felicità.

Ed essendo così è anche manifesto che il desiderio della felicità è necessario, nè può levarsi via, nè estin-

guersi in nessun modo. Imperocchè se esso è l'incitamento di ogni azione, ne segue che qualunque azione facesse l'uomo per estinguerlo, la farebbe mosso ed incitato da esso stesso e seguirebbe il natural desiderio della felicità in quel tempo medesimo che egli cercasse e si sforzasse di sfuggirlo. Nè altra via potrebbe esservi di levar da se un tal desiderio, se non ridursi del tutto all'inazione, levando da se ogni intendere ed ogni volere; il che sarebbe cangiar natura.

E qui vorrà forse alcuno che si spieghi alquanto ampiamente, come gli uomini pecchino; perchè se la volontà si porta sempre al bene, come sopra è detto; e ve la trae un invincibile desiderio di felicità, egli par bene che niuna azion rea nè malvagia debba poter venirne. E come sarebbe malvagia provenendo da un desiderio che trae al bene ed è invincibile?

Questa in vero è difficoltà importante da spiegarsi; però, benchè io ne abbia ragionato alquanto in altro luogo, non lascerò di ragionarne anche qui un poco più largamente. Io dico dunque che componendosi la felicità di due parti, cioè del piacere e dell'onesto, quella sarebbe felicità somma in cui sommo piacere e somma onestà si congiungessero. E se mostrar si potesse all'uomo e presentarglisi questa sovrana e perfetta e divina forma di felicità, non è alcun dubbio che egli non se ne accendesse fuor di misura, e dimenticando ogni altro obbietto, non corresse impetuosamente dietro a questo solo; nè in ciò facendo userebbe egli libertà, nè consiglio; ma seguirebbe certo suo naturale ed invincibile istinto, nel che non sarebbe nè vizio, nè malvagità niuna, nè virtù pure.

Ma questa così eccellente forma e così squisita di felicità nel viver nostro non si ritrova; e benchè il sommo e perfettissimo piacere non possa essere, secondo ch'io credo, senza una somma e perfettissima onestà; nè la somma e perfettissima onestà senza un sommo piacere e perfettissimo, ad ogni modo perchè i piaceri che ci si propongono in questa vita, sono imperfetti, e le onestà altresì; avviene bene spesso che si disgiungan tra loro, e ci si pari dinanzi ora il piacere congiunto con la disonestà, ed or l'onestà congiunta col dispiacere e con l'incomodo.

E allora è che l' uomo venendo a deliberazione ed a consiglio, e usando la libertà ch' egli ha di scegliere tra beni imperfetti che gli si mostrano, quello che egli è più in grado, disponsi ad abbracciare o il piacere con la disonestà, o l' onestà col dispiacere; e se fa questo, fa azion lodevole e virtuosa; se quello, malvagia e biasimevole.

Ma che che egli si faccia, la volontà di lui sempre si porta al bene; imperocchè facendo azion malvagia, vuole il piacere, che è un bene, e facendo azion virtuosa, vuol l' onestà, ch' è un altro bene; nè è giammai che voglia quello che vuole, se non in quanto è bene. Perchè di fatto nè il malvagio vuole la malvagità, in quanto è malvagità; ma solo in quanto è gioconda; nè il virtuoso vuol la virtù, in quanto è scomoda, ma solo in quanto è virtù.

Onde si vede che l' uomo anche adoprando malvagiamente, pur segue alcun bene, e però vi è mosso ed incitato da desiderio di felicità; perciocchè non pecca già egli perchè non voglia il bene, sprezzando la felicità; ma perchè non vuol quel bene che dovrebbe, e delle due parti della felicità quella sceglie che è la meno prestante e la meno lodevole, cioè il piacere, lasciando l' altra, che è nobilissima e lodevolissima, cioè la virtù.

Saran di quelli i quali domanderanno per qual ragione componendosi la felicità di due parti, dell' onesto e del piacere, debba l' uomo anzi seguir l' onesto senza il piacere, che il piacere senza l' onesto, così che seguendo quello, faccia virtuosamente e sia degno di laude; e seguendo questo, faccia malvagiamente e degno di biasimo sia riputato.

E questi tali in vero pare che non abbiano ancora abbastanza compreso l' eccellenza e la dignità dell' onesto. Poichè se l' onesto, come tante volte abbiamo detto, è quello che per se stesso e di natura sua dee volersi e seguirsi; il dubitare se l' uomo seguir lo debba, o pure se gli sia lecito scostarsene alcuna volta, egli è lo stesso che dubitare se l' uomo seguir debba quello che dee seguirsi. La qual dubitazione in cui potrà cadere? Non è dunque lecito all' uomo lo sco-

starsi dall' onestà per che che sia; e se il fa, fa malvagiamente ed è degno di biasimo e di castigo.

Ma perchè sono alcuni i quali avendo gran copia di piaceri, vengono in tal tracotanza e superbia che disprezzando ogni onestà e ridendosene, si mettono sotto i piedi la virtù; e purchè non abbiamo il castigo, niente importa loro di meritarlo; fia bene aggiugnere un' altra ragione, acciocchè intendano con questa loro alterigia mal provvedersi ai fatti loro. Imperocchè pensando bene e rivolgendo nell' animo quanto disdicevol cosa sia e mostruosa e indegna della maestà della natura un malvagio, il qual si goda lungamente della sua malvagità; e quanto brutto e orribil sia il vedere che colui che assassinò il pupillo, debba essere perpetuamente felice del suo assassinio; egli non può non credersi e non tenersi per fermissimo che l' insidiatore, il ladrone, lo spergiuro dovranno perdere una volta quel piacere per cui conseguire non dubitarono di offendere così altamente la onestà. Ed al contrario essendo il virtuoso degnissimo dei sommi piaceri, e come dice Aristotele, θεοφιλέστατος, cioè amicissimo e carissimo a Dio, è ben da credere che egli riceverà quando che sia il premio che ha meritato. Che se la natura è così bene ordinata nel reggimento de' mondani corpi, che secondo i fisici sempre sceglie le disposizioni e le forme più perfette e più vaghe; per qual ragione crederemo noi che nel regger gli uomini e nel condurli al lor fine, debba essere trascurata e senza niun ordine? Perlocchè fan male e mal provveggono a lor medesimi tutti quelli che allontanandosi dalle virtù si abbandonano al piacere; imperocchè perdendo ora la virtù che non curano, perderanno una volta anche il piacere che tanto curano. Ed al contrario gli onesti debbono sperare molto nella provvidenza della natura e nella divina amicizia; e studiandosi di esercitar la virtù, non affrettarsi gran fatto di conseguir il piacere; perchè se la natura il concede ora ai malvagi, quanto più dovrà esserne cortese e larga ai virtuosi quando che sia? Così quelli che seguono la parte più nobile della felicità, che è la virtù, conseguiranno una volta anche

la parte men nobile, ma però dolce e cara, che è il piacere, laddove i malvagi avran perduto ogni cosa. Ma torniamo al proposito.

Abbiamo fin qui dichiarato come il desiderio della felicità sia l'incitamento di tutte le azioni, nè possa estinguersi per niun modo. Resta che dichiariamo, come egli, secondo che insegnano i filosofi, non abbia termine alcuno, ma vada e proceda all' infinito. La qual cosa come che possa spiegarsi in più maniere, noi ci contenteremo spiegarla in due senza più.

Ma sarà bene dir prima alquanto del desiderio e della contentezza; perciocchè la contentezza leva l'affanno ai desiderj, i quali se abbiamo detto procedere all'infinito, non perciò dee temersi che procedano all' infinito anche gli affanni; chè questo in vero sarebbe miseria troppo grande; ma la contentezza serve molto ad alleviarla. Per far dunque animo ai timidi, cominceremo a dirne in questo modo. Dicesi l'uomo desiderar quelle cose le quali, se aver potesse, le piglierebbe. La qual voglia è spesse volte focosa ed ardente oltre misura, ed inquieta l'animo e lo turba, come il più sono le voglie de' giovani; talora è più quieta e non dà tanta noia, come suole accadere massimamente in quelli che essendo prudenti e moderati e virtuosi assai, nè avendo cosa che lor dia molto fastidio, si contentano di quei beni che hanno, nè cercan più; i quali piuttosto contenti chiamar si vogliono che felici. Imperocchè consistendo la felicità nella somma di tutti i beni, e questa non avendo essi, non hanno la felicità; e benchè desiderino averla, poichè se potessero piglierebbero volentieri quei beni ancor che non hanno; tuttavia il desiderio non li turba; e però contenti si chiamano. E tali esser possono ancor molti in mezzo a' dolori, massimamente quando li vogliano eglino stessi. Chi dirà che non fosse contento Scevola allora quando con fortezza inaudita e veramente romana abbruciò la mano, se egli stesso volle abbruciarla? E Curzio e Catone altresì furono contenti allorchè si ammazzarono; giacchè il vollero essi stessi, credendo di fare azione onesta ammazzandosi; e la fecero per questo, perchè credetter di farla.

E di vero benchè l'uomo contento si accosti alquanto alla felicità non è però felice; tanto più che quello stato di contentezza a cui bastano pochi beni, suole essere d' ordinario poco durevole, salvo se non sia fondato in virtù; perchè gli altri beni sono esposti alla fortuna che prestamente li dona e li toglie; e molti ancora per lo troppo durare stancano e vengono a noia ed a fastidio, onde manca la contentezza. Ma vegniamo al proposito.

Io dico che il desiderio della felicità va e procede all' infinito primamente in questo modo. Egli è certo che l'umana felicità, siccome quella che è finita, nè può essere altrimenti, tale ancora esser dee che sempre le si possa aggiugnere qualche cosa, onde vieppiù cresca e si faccia maggiore, essendo questa la differenza che passa tra le finite cose e le infinite; che siccome alle infinite sempre si può detrarre, così alle finite sempre si può aggiugnere; e per questa ragione due felici possono essere l' uno più felice dell' altro, come altrove abbiamo dichiarato. Ora se così è, qual sarà quel felice il quale si creda di esser felice abbastanza? E chi sarebbe, che avvisato d' una maggiore felicità non la cambiasse volentieri con quella minore ch' egli ha? Siccome dunque non è segnato alcun termine alla felicità, oltre cui non possa ella stendersi e farsi maggiore, così nè al desiderio pure, il qual trapassa ogni termine qualunque segnar gli si voglia, e va e scorre all' infinito. Il che se apparisce negli altri beni che constituiscono e formano la felicità, più ancora e principalmente si manifesta nella virtù. Perciocchè qual è l'uomo che voglia essere temperante, e giusto e cortese e valoroso misuratamente? Anzi ognuno che sia onesto desidera di divenire onesto sempre più; ed è onesta cosa il desiderarlo. I piaceri poi che adornano la felicità e che sono onesti, chi è che potendol fare non ne volesse conseguir sempre dei maggiori? Se già non venisse un qualche Iddio il qual gl' imponesse di contentarsi di quei piaceri ch' egli ha, facendo diventar virtù l' astenersi dagli altri. E questo desiderio dei piaceri dove non conduce egli l' uomo, o più tosto dove nol trasporta e

nol rapisce? Alessandro, che fu grandissimo nelle imprese e nei desiderj, oltre la Macedonia bramò anche l'Asia; e dopo l'Asia un altro mondo; e se desiderò le virtù come gl'imperj, ben mostrò quanto sia grande nel cuor dell'uomo e vasto e interminabile e immenso il desiderio della felicità.

Va poi e procede all'infinito il desiderio della felicità anche per un'altra ragione. Chi è colui che voglia esser felice per un certo spazio di tempo e non più? E potendo aggiugnere un giorno solo, anzi una sola ora alla sua felicità non gliela aggiugnesse? Non è dunque nella lunghezza del tempo alcun termine in cui si fermi, o piuttosto cui non trapassi, trascorrendo sempre più oltre, il desiderio della felicità. E di vero, se gl'infelici, purchè non sieno infelici del tutto, e resti pur loro alcun bene, desiderano e cercano e procurano con ogni sforzo, e si studiano di vivere quanto più possono; molto più pare che ciò si convenga di fare ai felici, i quali essendo in così grande abbondanza di tutti i beni, niuna ragione hanno perchè debba esser loro odiosa la vita, anzi n'hanno una grandissima per desiderare di vivere e durar lungamente. E questo desiderio di vita che non ha termine alcuno, ove si fermi e riposi, che altro è se non desiderio di eternità? E di qui nasce quell'abborrimento naturale e quasi necessario che ognuno ha di morire. Per la qual cosa egli si par bene che strano sarebbe e disordinato provvedimento della natura se avesse prescritto alcun termine alla vita dell'uomo, non essendone prescritto niuno al desiderio; il perchè molti filosofanti si hanno fermamente persuaso che la morte sia non già il fine del vivere, ma piuttosto un passaggio da questa vita temporale e breve ad una più lunga e sempiterna. E questo dovremmo credere per più alto decoro della natura quand'anche le ragioni dei fisici nol consentissero; le quali però non solo il ci consentono, ma ci dimostrano chiaramente dover tenersi l'anima per eterna ed immortale, nè morire essa morendo l'uomo, ma sorgere a vita migliore e più perfetta. Ed essendosi creduto da molti che la gloria delle preterite azioni

dovesse piacere e recar contento e diletto alle anime dei trapassati, si studiarono di lasciar di se stessi dopo la morte un gran nome, credendo così di provvedersi di alcun comodo per la vita avvenire. Nè parve che la natura disapprovasse del tutto la loro opinione, essendosi ella stessa servita di un tale stimolo per eccitar la virtù. Il che se è vero, e se un' altra vita tanto migliore ci attende, la qual dobbiam vivere eternamente, a che dunque ci affrettiamo di esser felici in questa manchevole e breve, e non piuttosto la felicità nostra aspettiamo nel corso lunghissimo e sempiterno dell' altra? Come se uno dovendo vivere centomila anni ponesse ogni opera e si studiasse con ogni argomento d' esser felice per un minuto di tempo, nulla curando del restante. Ed è pure la presente vita assai men che un minuto a rispetto della vastissima eternità. E certo questa ragion seguendo, difficil cosa è contenersi di non trascorrere in quelle altissime speranze platoniche che mi fanno spesso venir voglia di abbandonar del tutto la breve felicità di questa vita e lasciarla ai Peripatetici.

CAPITOLO XVIII.

Della felicità.

Non sarà fuor di proposito che sul finire di questo compendio ritorniamo là donde partimmo, ritoccando e compiendo quella immagine ovvero forma di felicità che già adombrammo in sul principio. E così pur fece Aristotele ne' suoi dieci libri. Sia dunque la perfetta felicità il cumulo di tutti i beni, così che non le manchi nè scienza, nè sanità, nè robustezza, nè bellezza, nè grazia, nè potenza, nè ricchezza, nè nobiltà, nè onori; e fra tutti questi beni si segga, e tutti li regga e governi quasi signora e imperatrice la virtù. Ma questa felicità piuttosto può fingersi e desiderarsi che ottenersi; imperocchè nè tutte le virtù possono sempre esercitarsi in sommo grado; ed alcuna ve n' ha che non s' adopera senza i beni della fortuna, come la liberalità; ed altre hanno bisogno

de' mali per essere adoperate, come la tolleranza e la fortezza, tanto che pare sieno proprie solamente degl' infelici. Gli altri beni poi sì d' animo sì di corpo, come la memoria e lo ingegno e la sanità e la bellezza e la grazia; vengono quasi in tutto dalla natura, che rade volte li unisce e li raccoglie in un solo; e chi da essa non li ebbe non può sperare gran fatto di procacciarseli. Che diremo de' beni esterni, della potenza, della ricchezza, degli onori, della nobiltà, delle amicizie, ne' quali se in altra cosa mai regna e domina la fortuna così incerta ed incostante che non è chi debba fidarsene, o possa. E se vogliam riguardare non solo alle comuni vicende dei fatti presenti e che abbiam sotto gli occhi, ma riandando su per le antiche memorie cercar con diligenza le preterite avventure degli uomini, troveremo onde lagnarci molto della fortuna e sperarne assai poco. Per la qual cosa chiunque si mettesse in pensiero di voler conseguire in questa vita la perfetta felicità, male spenderebbe le sue diligenze, e avrebbe sempre bisogno di essere grandemente raccomandato ed oltre modo caro alla fortuna.

Però bene e saviamente hanno fatto i Peripatetici, che avendo locato la perfetta felicità in un così alto luogo, ove niuno aspirar può, hanno posto sotto di essa alcuni altri gradi di felicità imperfetta, a' quali aspirar si possa con maggiore speranza. Ma perchè questa istessa imperfetta felicità potrebbe essere intesa in più maniere, e molti potrebbero ingannarvisi prendendo per felicità imperfetta ciò che pur non merita il nome della felicità, però fia bene descriverne brevemente la forma, acciocchè in essa riguardando possiamo più facilmente distinguere quali sieno i felici e quali no. Io dico dunque, che a questa imperfetta felicità, di qualunque forma ella sia, tre cose si richieggono e non più; prima, che l' uomo sia virtuoso; appresso, che sia contento; e in terzo luogo, che niuna grave sciagura gli soprastia. Nè io voglio qui che troppo sottilmente si esamini una tal partizione, perchè se ad alcuno parrà che le sopraddette tre cose possano ridursi a due parendogli per

avventura che la contentezza rinchiudasi nella virtù, o la virtù nella contentezza, io non gli contrasterò punto; ma intanto le considererò come tre.

Ricercasi dunque alla felicità, qual che ella siasi, in primo luogo la virtù; e ciò per più ragioni. Primamente non è alcuno che per nome di felicità non intenda uno stato nobile, eccelso e preclaro e degno di laude e meritevole d'essere desiderato e voluto; e tale non può esser lo stato d'un malvagio; perchè chi sarebbe quello che stimasse degno di laude e meritevole di esser voluto lo stato di un assassino, foss' egli anche signore di tutta l'Asia? E noi veggiamo che i menzogneri, e gli spergiuri, e i ladroni, e gli usurpatori s'ingegnano, quanto possono, di non parer tali, conoscendo esser degno di grandissimo vituperio lo stato loro. Che stato felice è dunque questo, il qual si vuol nascondere con tanta cura per la vergogna?

Non diremo dunque felice, nè stimeremo degno di sì bel nome in niun modo colui che non sia virtuoso. E molto meno il diremo se considereremo che a quella felicità che ora descriviamo, qual che ella siasi, dopo la virtù massimamente si richiede la contentezza, la quale appena pare che possa stare senza virtù; laonde anche per ciò richiedesi alla felicità la virtù. Ma questa parte della contentezza si vuol spiegare alquanto diligentemente, perciocchè di essa si vantano talora anche i malvagi.

Contento dunque si dirà esser quello che possedendo alquanti beni vuole che questi gli bastino, nè si affligge del desiderio degli altri beni che non possiede; i quali intanto solo desidera, in quanto volentieri li piglierebbe se alcuno glieli recasse; nè però si turba del non averli. Io voglio dunque che egli possegga alquanti beni, e certamente quelli la cui mancanza non potrebbe egli se non difficilmente e con fatica sostenere; perciocchè ben suppongo che a questo felice imperfetto che noi ora immaginiamo non voglia concedersi una virtù perfettissima. Ora se l'uomo contento dee possedere alquanti beni, nè desiderarne altri gran fatto, qual diremo noi esser quel bene

che più gli convenga di possedere, e per cui debba maggiormente contentarsi, se non se quello che essendo lodevolissimo e gloriosissimo, è anche soavissimo e pieno di giocondità; ed è tutto nelle mani di colui che l'ha, non potendogli esser tolto nè dalle insidie degli uomini, nè dalla temerità della fortuna? Certo che se fra tutti i beni dovesse alcuno sceglierne un solo e di esso essere pago e contento, dovrebbe sceglierne uno tale. Or chi non vede che tale si è la virtù? La quale non solo è per se stessa nobile e magnifica, ma riempie l'animo d'un piacer puro e durevole e che non induce sazietà, come il più degli altri beni far suole, che o non si sentono, poichè si sono per qualche spazio goduti, o vengono a noia ed a fastidio; il che veggiamo per esperienza nei giuochi, nei balli, nelle feste, nei conviti e negli altri passatempi. E la sanità stessa non può sentirsi quanto piaccia e sia dolce, se non si perde. Quanto poi vaglia la virtù a raffrenare la cupidigia dei piaceri, il che sommamente alla contentezza richiedesi, non è bisogno di dimostrare; sapendo ognuno che la virtù è di sua natura moderatrice delle passioni, e per così dire briglia del desiderio. Ma l'intemperante, l'avaro, il superbo, l'invidioso, il violento difficilmente possono tenersi che non trascorrano sempre con le ingorde lor voglie a nuovi piaceri, essendo il vizio per suo natural costume insaziabile. Tanto più che i piaceri di costoro sono così vili ed imperfetti che prestamente si guastano e divengono noia ed incomodo. Il perchè poca contentezza può sperarsi dal vizio; ma moltissima dalla virtù; e certo spesse volte è più contento il virtuoso del poco che non il vizioso del molto. Oltre a ciò se l'uomo dee esser contento di certi beni, senza desiderar più innanzi, bisogna che egli stimi e creda che questi gli bastino e gli paia di stare assai bene con essi soli. La qual cosa difficilmente può parere al vizioso; perciocchè essendo i piaceri di lui caduchi e manchevoli, e potendogli d'ora in ora esser tolti dalla fortuna, non può così di leggieri persuadersi di star assai bene e di essere abbastanza felice con quelli soli; e non avendo altri beni

che quelli che sono in mano della fortuna, bisogna che desideri che la fortuna li serbi sempre al piacer di lui; il che è desiderar l'impossibile. Al contrario il virtuoso, avendo posto principalmente la sua felicità nella virtù e nel piacere che da essa deriva, tiene in minor conto gli altri beni, e non ha tanto bisogno della fortuna, la qual se gli toglie la sanità, le ricchezze, gli onori, non può però togliergli la virtù; con cui egli possa soffrire pazientemente tante e così gravi percosse.

Ed anche questo grandemente si ricerca a essere in qualche modo felice che niuna grave sciagura ne sovrastia; perchè quand' anche fosse uno ornato di molte virtù, e fosse giusto e temperante e magnanimo e valoroso, ed oltre a ciò avesse tanti piaceri che gli bastassero, così che nulla più desiderasse; se però noi sapessimo dover lui tra poco perdere tutti i piaceri che ha, e dover cadere in povertà, in prigionia, in obbrobrj e in dolori lunghissimi ed atrocissimi, chi sarebbe colui che ardisse di annoverarlo tra i felici? Anzi chi sarebbe che nol chiamasse infelicissimo? Essendo una certa maniera di infelicità il dover essere infelice una volta. Ben è vero che se la stessa sciagura sovrastà al virtuoso ed al vizioso, non è così gran male verso di quello come verso di questo. Perciocchè il virtuoso ha due grandissimi ed eccellentissimi beni, che sono la virtù e il piacer virtuoso, che niuna sciagura gli può togliere; e confortandosi con questi beni sostiene con minor turbamento la perdita degli altri. Ma il vizioso è privo di un tal conforto, e perdendo i piaceri, di cui gli fu cortese a qualche tempo la fortuna, perde ogni cosa; sicchè minor male sovrastà al virtuoso che al vizioso, quand' anche all' uno ed all' altro sovrastia la stessa sciagura; e se veggiamo talora il virtuoso dolersi della malattia o d' altra tale sventura e turbarsene più che il vizioso, ciò avviene perchè nè quegli è virtuoso, nè questi vizioso abbastanza. E come al virtuoso, di cui parliamo, (chè non parliamo noi qui ora di un virtuoso perfetto, il qual di nulla si dorrerebbe; ma d' un virtuoso imperfetto ed ordinario) come, dico,

al virtuoso rimangono ancora alcuni impeti della passione, così al vizioso rimangono ancora alcune scintille della virtù, delle quali egli fa uso talvolta, e allora maggiormente quando è percosso dalle gravissime avversità sforzandosi all'uopo di fare azione virtuosa e da forte, benchè non la faccia virtuosamente; con che mostra quanto la virtù gli sia necessaria. E in simil modo il virtuoso che si turba soverchiamente dell'avversità mostra che gli sarebbe necessaria maggior virtù.

E se così è che a questa imperfetta felicità, alla quale aspirar possiamo con qualche maggiore speranza, le tre sopraddette cose si ricerchino, cioè la virtù in primo luogo, poi la contentezza che appena può essere senza virtù, e finalmente che niuna grave sciagura ne soprastia, egli è ben chiaro non potersi niun uomo chiamarsi pienamente felice nè pure di questa così corta e così ristretta felicità. Perchè posto ancora che uno abbia molta virtù e sia contento di ciò che ha, nè più desideri, chi può sapere se niuna grave sciagura gli soprastia? Quanti si credetter felici la mattina che furono infelici la sera; e dovendo essere infelici la sera, lo erano ancor la mattina, ma non se ne accorgevano? Quanti vinser la causa e ottennero la maestratura e l'imperio con grande allegrezza, che poi se ne pentirono? E quante feste e quante congratulazioni si perdono nei maritaggi che in poco d'ora divengono noiosi, talvolta ancora luttuosi e funesti? Perchè la fortuna si prende giuoco degli uomini e ride della loro felicità. Chi non avrebbe detto felicissimo Giulio Cesare quella mattina, che fu poi per lui l'ultima, quando giovane e sano e glorioso e signore del mondo entrò in senato, ove fu indi a poco da' suoi più cari trucidato?

E questa così trista e così malinconiosa considerazione, da cui non posson del tutto distoglier l'animo se non gl'insensati, guastar dovrebbe e corrompere la felicità ancor dei più saggi; perciocchè chi è che possa esser contento di vivere in tanto pericolo? Il perchè molti si hanno formata nell'animo un'altra immagine di felicità imperfetta essa pure, ma però molto

più allegra e più animosa e più ardita, come quella che è molto meno soggetta all'imperio della fortuna. La quale descriveremo ora brevemente per non tralasciar nulla di ciò che può consolar gli uomini ed animarli alla virtù.

Pensando questi adunque all'infinita sapienza della natura, la quale in ogni quantunque minima parte dell' universo risplende e traluce, si hanno posto ed altamente piantato nell'animo che debba essere a qualche tempo punito il vizio, e la virtù degnamente ricompensata attribuendo così alla natura insieme col sapere e con la potenza una rettissima infallibil giustizia; senza cui sarebbe odiosa la potenza, e vano e spregevole il sapere. Imperocchè, che gran sapienza sarebbe mai quella che sapesse apprestare il cibo agli uccelli e formar la tana alle fiere, e non sapesse poi come regger gli uomini e governarli giustamente? E se questo fa la natura, come veggiamo che fa tante altre cose, ed oltre a ciò può farlo, come crederemo noi che nol faccia? Che se rade volte veggiamo in questo mondo punito il vizio e ricompensata la virtù (che in vero lo veggiamo di rado), non è per questo da conchiudersi che sia stolida o impotente o ingiusta la natura; ma piuttosto è da dire che un altro mondo ci aspetti più comodo e migliore, in cui abiti la giustizia e la verità, ed ove debba il vizioso esser punito e il virtuoso ricompensato. Ed è tanto grande l'opinione che si ha in questa filosofia della sapienza e della bontà della natura, che non si crede possa farsi azione alcuna dagli uomini, quantunque piccola, che non debba a qualche tempo esser punita dalla natura se è malvagia, o ricompensata se virtuosa. E perciò credesi che i malvagi in questo mondo sieno assai volte fortunati, ed al contrario oppressi i virtuosi, potendo gli uni con qualche onesta e virtuosa azione aver meritato qualche breve felicità; e gli altri con qualche leggier difetto aver meritato una breve miseria e passeggiera.

E certo seguendo una tale opinione che tanto confida nella bontà della natura, non è da aspettarsi nella presente vita alcuna vera e compiuta felicità; ma

è piuttosto da sperarsi in un'altra, dove il piacere sarà più puro e perfetto, e dove all'esercizio faticoso delle virtù succederà la quiete d'una tranquillissima contemplazione; o sia che l'anima del virtuoso in quella nuova vita passi d'uno in altro vero; o sia che tutti i veri discopra in uno solo, il qual comprenda in se stesso ogni forma di bene e di beltà: illustre e nobile ricompensa dei virtuosi e degna della magnificenza della natura.

Poste le quali cose non può negarsi che il virtuoso non sia tanto felice in questa vita quanto esser si può. Così che quando ancora tutti gli altri beni di questo mondo e ricchezze ed onori ed imperj e bellezza e sanità e scienza a lui mancassero, pur felicissimo tra gli uomini chiamar si dovrebbe solo che ritenesse la virtù. Imperocchè siccome infelice è colui, anzi infelicissimo, a cui sovrastà una somma miseria, così felice chiamar si può, anzi pur felicissimo, quello cui sovrastà una grandissima e somma beatitudine. E questo bastar potrebbe in verità, perchè lo stato del virtuoso fosse da desiderarsi e da volersi sopra ogni altra cosa. Ma non consiste però tutta la presente felicità di lui nella soprastante beatitudine; essendo egli felice per più altre ragioni ancora; prima perchè sperando una tal beatitudine comincia già da ora in certo modo a goderne; poi perchè è virtuoso; e finalmente perchè sente il piacere della virtù. Ed ecco un'altra forma di felicità molto nobile e molto magnifica, che essendo posta nella virtù e in quel piacere e in quella speranza che non mai l'abbandonano, sottrae l'uomo all'imperio della fortuna e all'insolenza del caso. Imperocchè chi sarà colui che sentendo in se stesso il piacere della virtù, ed aspirando al riposo d'un'eterna ed immutabile tranquillità, non tenga per nulla tutti i beni di questa terra, e non si rida della fortuna che li dispensa? E qual sarà la sciagura che a lui paia grave, solo che in essa esercitar possa la virtù? E qual male crederà egli che sia male, se non la colpa? Anzi le avversità per cui si adopera la pazienza, e i pericoli che aprono largo campo alla fortezza, e l'esiglio e il disonore e la ma-

lattia e la mendicità, in cui risplendono l' intrepidezza e il valore, dovranno parergli piuttosto doni che ingiurie della fortuna, la qual disponendogli questi accidenti che gli uomini chiaman sventure, gli appresta i mezzi di usar virtù e conseguire una eccellentissima e squisitissima felicità. E con questo animo sarà il virtuoso prontissimo e speditissimo a tutti gli ufficj della temperanza e della giustizia, nulla potendo in lui tutti gli altri beni a petto della virtù; i quali nè pure giudicherà beni, nè li stimerà pur degni di desiderio. Così, ristretto e raccolto tutto nella virtù, sprezzerà i colpi della fortuna, e sarà d' animo eccelso e imperturbabile, e non avrà che invidiare al fasto ed all' orgoglio degli Stoici. Il perchè molto mi maraviglio che alcuno dubiti di abbracciare questa filosofia così animosa.

Ma molti sono i quali temono di accostarsi a Platone, parendo loro che quella contemplativa felicità possa e debba render felice l' animo dell'uomo, ma non il corpo; ed essi vorrebbero pure che fosse felice anche il corpo; perchè avendosi posto in mente che l' uomo sia composto d' anima e di corpo, sembra loro che se il corpo non è felice esso pure, non sia l'uomo, nè debba dirsi felice che per metà. E anche un altro timore che ritrae gli uomini e gli allontana da Platone, perchè invitandoli questo filosofo a sprezzar tutti i beni di questa vita, fuori che la virtù; e ciò in grazia di un piacere eterno ed immutabile ch'ei ne promette in un' altra, quantunque egli tutto questo assai bene e con belle ragioni dimostri, ad ogni modo non se ne fidano; e parendo loro che i beni di questa vita sieno troppo più stimabili che non sono, temono di avventurar troppo se li abbandonino seguendo la speranza che lor vien data dall' opinion d' un filosofo. E che sarebbe se Platone, come tanti altri, fosse ingannato? Se questa astrusa felicità che abita e sta tra le idee, non fosse altro che un vago e dolce sogno? E noi intanto per amor d'essa perduto avessimo quanto di bene è qua giù? Così dicono i pusillanimi, e non fidandosi di Platone si fidano della fortuna, e corrono dietro agli onori, alle ricchezze,

alle dignità e a tutti i beni di questa vita che lor si mostrano in minor lontananza, e che essi, non so perchè, si persuadono di dover conseguire una volta; quasi fossero più sicuri di dover vivere fra dieci anni in questo mondo che fra duemila in un altro. Così commettono la loro felicità alla temerità della fortuna, non volendo commetterla alla ragione d' un filosofo.

E questi tali che non si fidano di Platone, nè abbastanza si assicurano d' un' altra vita, nè di quella sovrana incomparabil felicità, vorrebber forse, a quel ch' io mi credo, che lor venisse dal cielo un qualche Iddio e li assicurasse. E certo se egli venisse a loro questo cortese Iddio, e gl' instruisse, farebber gran senno a volger le spalle ai filosofi, e lui solo ascoltare e non altri. Chi sa che egli non mostrasse loro un' altra nuova e maravigliosa ed inaudita forma di felicità, non ancora caduta in mente a verun uomo, la qual però, qualunque fossesi, par certo che non dovesse poter conseguirsi se non per virtù, e dovesse essere ad altra vita riserbata. E quel medesimo Iddio che avesse preso tanta cura di noi, e fosse venuto di cielo in terra per dare lezione agli uomini e farsi maestro di felicità, ci direbbe forse se l' anima sia tutto l' uomo, così che il corpo a lui nulla appartenga; il che se fosse, essendo felice l' anima, sarebbe felice altresì tutto l' uomo: o piuttosto chi sa che questo divin maestro, svelandoci un nuovo e non più udito ordin di cose, non ci mostrasse un qualche risorgimento, per cui dovessero le anime separate riunirsi una volta ai corpi loro per così fatta maniera che essendo essi felici, lo fossero anche i corpi, e venisse l' uomo in tal modo ad esser tutto felice, ed ogni parte di lui e quanto è in lui, e anima e corpo e sentimenti e potenze, tutto fosse pieno e ricolmo d' una purissima ed altissima felicità? Io potrei dire, senza timor d'ingannarmi, che questo cortese Iddio è già venuto, ed ha mostrata agli uomini la loro vera felicità; nè potrei contenermi di non isdegnarmi con tutti coloro che non l' ascoltano. Ma egli mi converrebbe di entrare in quella divina filosofia che io non son degno di esporre; però restringendo-

mi dentro all'umana, e standomi tra gli angusti confini della natural ragione, io dico che egli mi par chiaro che debba l'uomo o contentarsi di quella misera felicità che Aristotele ci propose in questa vita, o aspettar quella più lieta che in altra vita ci hanno promessa con tanto fasto i Platonici; o dir bisogna che tutta questa filosofica beatitudine altro non sia che un nome vano.

Fine della parte quinta.

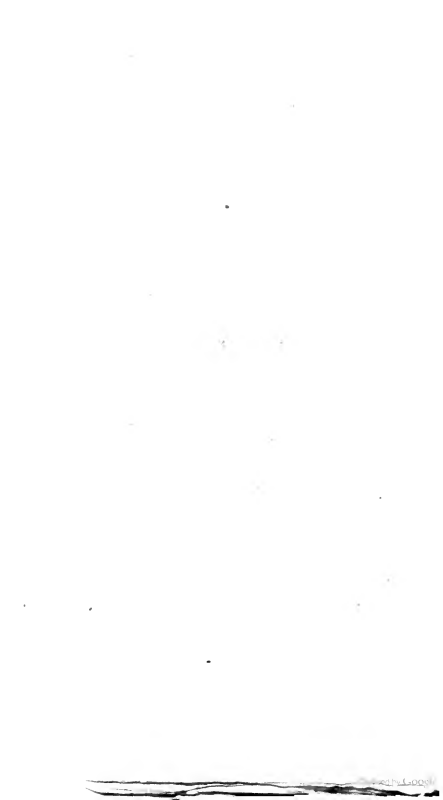
MANUALE

DI

EPITTETO

CON LA TAVOLA

DI

CEBETE TEBANO.

MANUALE

DI

EPITTETO

1.

Di quante cose vi sono al mondo certune da noi dipendono, cert' altre no; dipendenti da noi sono l'opinione, l' appetenza, il desiderio, l'avversione, e in somma tutte quelle che sono opere nostre. Non dipendenti da noi sono il corpo, la roba, gli onori, le dignità e tutto ciò in fine che non è opera nostra.

2.

Le cose che abbiamo in nostro potere di lor natura son libere, poderose, a niuno ostacolo o impedimento soggette; ma quelle che non abbiamo in poter nostro, sono deboli, schiave, sottoposte a impedimenti, straniere.

3.

Avverti dunque che se tu prendi per libere quelle cose che di natura sono schiave, e le straniere per proprie, ti sentirai impedito, afflitto, turbato, accuserai gli Dei e gli uomini; ma se terrai solamente per tuo ciò che è tuo, e ciò che è straniero per istraniero, com' egli è realmente, nessuno ti farà mai violenza, nessuno faratti ostacolo, non avrai a riprendere od incolpare veruno, nulla farai contra tua voglia: nessuno ti nuocerà, non avrai nemico alcuno; perciocchè niuna cosa nocevole ti avverrà.

4.

Or se tu aspiri a conseguir tali cose, pensa che tu non dei al loro possesso determinarti con moto lento e rimesso. Delle altre cose parte convienti abbandonarle del tutto, parte lasciarle star di presente, e pigliar cura principalmente di te medesimo. Che se desideri queste ancora, non vo' dire le dignità, le ricchezze, forse non ti avverrà di ottenerle pel desiderio che in

te pur senti di conseguire ancora le prime, ma assolutamente ti rimarrai senza di quelle, per cui sole s' acquista la libertà e la felicità della vita.

5.

A ogni obbietto disgustoso che ti s' affaccia, procura tosto di contrappor questo detto: Tu non sei altro che un' apparenza, e non già quello che m' apparisci. Fanne di poi l' esame e il cimento a tenor delle regole che tu hai. La prima e principale sia questa: s' egli riguarda cose che sieno in poter nostro, o non sieno. E se appartiene a qualcuna delle seconde, dì prontamente. Ciò nulla non ha a che fare con me.

6.

Sovvengati che l'intento del desiderio è il conseguire ciò che tu brami; l' intento dell' avversione il non cadere in ciò che tu schivi. Chi non adempie il suo desiderio è malavventurato; chi urta in quello che egli ha a schifo, è sciagurato. Se dunque abborri le sole cose che sono contrarie alla natura di ciò che trovasi in tuo potere, tu in nulla di ciò che abborri t' abbatterai. Ma se tu prendi avversione alla malattia, alla morte, alla povertà, sarai sciagurato.

7.

Distogli dunque l' avversione tua da tutto ciò che non dipende da noi, e trasferiscila alle cose che son contrarie alla natura di quello che da noi stessi dipende. E quanto al presente sbandisci ogni sorta di desiderio; poichè se questo è rivolto a qualcuna di quelle cose che in poter nostro non sono, tu non potrai se non avere disfavorevole la fortuna: rispetto poi alle cose che sono in nostro potere, tu non per anche discerni quali stia bene desiderare. Tu puoi soltanto destare o rattenere i primi moti dell' appetito, ma leggermente e con riserva e lentezza.

8.

A ciascuna di quelle cose che danno diletto od utile, o son da te amate, ti sovvenga di dire: Che cosa è questa? incominciando dalle meno importanti. Se ami un vaso di terra; è un vaso di terra quello che amo; e così s' egli si rompe, non ne sarai sconcertato. Se

accarezzi un tuo figlioletto o la moglie: Io accarezzo un mortale. E perciò se ti muore, non ne sarai sturbato.

9.

Allorchè ti vuoi mettere a qualche azione, fra te medesimo pensa di che natura ella sia. Se vai al bagno, ti rappresenta quello che vi si fa; chi getta dell'acqua, chi urta, chi dice delle ingiurie, chi ruba; e tu v'andrai con maggior sicurezza se prontamente dirai: Io vo' lavarmi, e vo' pur anco serbare quel naturale contegno a cui mi sono appigliato. In simil modo ti disporrai a qualsivoglia altra azione. Il perchè se tu incontri qualche contrasto a bagnarti, speditamente dirai: Io non voleva soltanto questo, ma voleva serbare ancora quel naturale contegno, a cui mi sono appigliato, nè io lo serberei se mi crucciassi di quello che qui accade.

10.

Non son le cose che disturbano gli uomini, ma sì bene le opinioni che se ne formano. La morte per esempio non è orribile; altrimenti sarebbe comparsa tale anche a Socrate. Ma l'opinione che della morte, come di cosa orribile ci formiamo, quella sì ch'è orribile. Così quando proviamo ostacoli o turbamenti o tristezze, non abbiamo a incolparne gli altri, ma noi medesimi, vale a dire le nostre proprie opinioni. È cosa da ignorante l'accagionare altrui delle sciagure sue; chi ha cominciato a istruirsi ne accagiona se stesso; e chi è ben istrutto, nè gli altri, nè se medesimo.

11.

Non levarti in orgoglio per niuna prerogativa straniera. Se un cavallo con baldanza dicesse: Io son bello, ciò sarebbe anco da comportarsi. Ma quando con arroganza tu dici: Ho un bel cavallo: sappi che tu ti vanti d'un pregio ch'è proprio del cavallo. Che dunque havvi di tuo? L'uso che fai di così fatte apparenze. Or quando nel far uso di queste ti regoli su la norma della natura, ben puoi allora vantarti, perchè ti vanti meritamente d'un bene che è proprio tuo.

12.

Siccome andando per mare, se, quando la nave ha

preso porto. tu n' esci fuori per fare provvisione di acqua, puoi bene per accessorio del tuo viaggio riccogliere qualche chiocciola o qualche picciolo bulbo, ma dèi tener la mente alla nave, e là rivolgerti di continuo per vedere se il piloto ti chiama, e se chiama tu dèi lasciare andare ogni cosa; perchè, non abbi a dovere essere legato e cacciato come una pecora nella nave; così anche nel corso della vita se in cambio d' una chiocciola e d'un bulbo ti vien data una donnetta ed un bambolo, nulla ti vieta il prenderli. Ma se il piloto chiama, corri alla nave, lascia andar tutto senza voltarti indietro. Di più ancora, se tu sei vecchio non discostarti dalla nave gran fatto per non mancare quand' egli chiama.

13.

Non pretendere che le cose succedano come vuoi, ma dèi volere che ogni cosa succeda appunto come succede, e tutto correrà bene per te. La malattia è un impedimento del corpo non della volontà, se pur questa non vi consenta. Lo zoppicare è un impaccio della gamba, non della volontà. Fa lo stesso discorso di qualsivoglia altra cosa che ne intervenga, e troverai esser quella un impedimento per qualche altro, ma non per te.

14.

In ciascheduna occorrenza che si presenti, raccogliti entro te stesso per ricercare qual forza tu abbi per farne uso. Se vedi un bell'uomo, una bella donna, troverai che ha forza incontro a loro la continenza; se trattasi di fatiche, la tolleranza; se d'ingiurie, la pazienza. E a questo modo avanzandoti non sarai dalle apparenze stravolto.

15.

Giammai non dire d' alcuna cosa: Io l'ho perduta; ma l'ho restituita. T'è morto un figliuolo? È stato restituito. T'è morta la moglie? È stata restituita. Ti è stato tolto un podere? Dunque è stato anche questo restituito. Ma un tristo è colui che me l' ha tolto. E che t'importa, se quegli che te lo diede per mezzo d'uno o d'un altro te l'ha richiesto? Intanto che queste cose ti son lasciate dèi curarle come straniere, in quella guisa che i viandanti fanno d' una locanda.

16.

Se brami d'approfittarti, lascia da banda cotali ragionamenti: S'io non ho cura de' miei affari, non avrò da mangiare; se non castigo il mio schiavo, verrà cattivo. Torna meglio morir di fame senza tristezza e timore, che vivere sconcertato in mezzo dell'abbondanza. Meglio è che uno schiavo sia cattivo che tu infelice.

17.

Comincia dunque dalle piccole cose. Ti s'è versato un po' d' olio? Ti fu rubato del vino? Dì che a tal prezzo si vende l' acquietamento dell' animo, l' esenzione da' travagli. Senza nulla non si ottien nulla. Quando chiami il tuo schiavo, pensa ch' egli può non udirti, e udendoti può non far cosa alcuna di quel che vuoi. Ma questo non torna bene per lui. Torna per altro bene sicuramente per te, affinchè non dipenda da esso lui che tu rimanga turbato.

18.

Se vuoi fare profitto, soffri d' essere tenuto stolido e mentecatto pel tuo disprezzo delle cose esteriori; nè far mostra con altri di saper nulla; e se a certi uni tu sembri da qualche cosa, diffida di te medesimo. E sappi che non è facile governare tua volontà a norma della natura, e il curar tutt' insieme le cose esterne, ma è giuoco forza che se tu abbracci l' uno de' due partiti, rifiuti l' altro.

19.

Se brami che i tuoi figliuoli e la consorte e gli amici vivano sempre, tu sei un pazzo. Quest' è un volere che dipenda da te quel che da te non dipende, che sia tuo quel ch' è straniero. Medesimamente se tu pretendi che il tuo servo non pecchi, tu sei un balordo. Quest' è un volere che la malizia non sia malizia, ma sia qualch' altra cosa. Ma se non vuoi restar deluso nelle tue brame, tu il puoi. Or dunque t' applica a quello che tu puoi fare.

20.

Padrone di ciascheduno è colui che di quanto da lui si vuole o non vuole, ha in sua mano il fornirnelo o il dispogliarnelo. Chi dunque brama di viver libero,

nè cerchi, nè fugga quello ch' è in potere d' altrui. Altrimenti egli è costretto a servire.

21.

Pensa che ti convien governarti non altrimenti che in un convito. Qualche vivanda che va intorno s' accosta a te? Stendi la mano e prendine con modestia. Va ella innanzi? Non trattenerla. Non viene ancora? Fa che il tuo desiderio non trascorra lontano, ma aspetta finch' ella sia dinanzi a te. Così dèi fare per rispetto a' figliuoli e alla moglie e alle ricchezze e agli onori. In tal guisa ti farai degno di stare a mensa co' Numi. E se quando ti sono offerte sì fatte cose, tu non le prendi, ma le rifiuti, non solamente sarai a parte del convito de' Numi, ma eziandio della lor podestà. Così operando Diogene ed Eraclito ed altri simili ad essi giustamente si tennero e furono appellati divini.

22.

Se vedi alcuno addolorato e piangente o per l' assenza o per la morte d'un figlio, o per la perdita delle proprie sostanze, guarda di non lasciarti dall'apparenza travolgere, come s' egli nelle sciagure si ritrovasse per queste cose esteriori: ma teco stesso fa distinzione subitamente, e dì pure: Quel che affligge costui non è il caso accaduto, poichè questo non affligge alcun altro, ma è l' opinione ch' egli se n'è formata. Tu per altro non dèi esser ritroso a uniformarti con lui, almeno in parole, e se bisogna, ancor a piangere insieme; ma guarda ben di non piangere interiormente.

23.

Rammentati che qui sei rappresentante d' una scenica azione tal quale piace al direttor del teatro; breve, se la vuol breve, lunga, se la vuol lunga. S' egli vuole che tu il povero rappresenti, fallo con buona grazia; e così pure, se lo zoppo, se il principe, se il privato. A te s' aspetta il far bene la parte che t' è assegnata, il farne la scelta ad un altro.

24.

Se mai un corbo va crocidando con augurio sinistro, non lasciati portar via dalla immaginazione, ma

sii pronto a distinguere fra te stesso le cose di tal maniera: Nessun di questi presagj riguarda me, ma il mio misero corpo, le mie meschine sostanze, la mia piccola gloria, i miei figliuoli, o la moglie. Per me, se il voglio, ogni augurio è felice, conciossiachè qualunque di queste cose intervenga, a me sta il ritrarne qualche vantaggio.

25.

Tu puoi essere invitto, se non t' esponi a verun combattimento, la cui vittoria in tuo potere non sia.

26.

Al vedere talun salito in grande onore o potenza, o in altra guisa distinto, guarda bene che tu rapito dalle apparenze nol reputi fortunato. Di fatto se il ben reale consiste in cose dipendenti da noi, non darai luogo nè ad invidia nè a gelosia: nè dovrai tu voler essere nè capitano, nè senatore, nè consolo, ma uom libero. Or l' unica strada per arrivarvi è il disprezzo di quelle cose che non sono in nostra balia.

27.

Ricordati che l' ingiuria non vien da chi strapazza o percuote, ma dall' opinione che hassi di tali fatti come ingiuriosi. Se dunque alcuno t' irriterà, sappi che la tua propria opinione t' ha irritato. Or dunque sovra ogni cosa ti studia di non lasciarti rapire dall' apparenza; perciocchè se una volta guadagni tempo e dilazione, più facilmente sarai padrone di te stesso.

28.

La morte e l' esilio e tutte l' altre cose che ne appaiono formidabili, continuamente ti stiano davanti agli occhi, e la morte principalmente: e allora nessuno abbietto pensiero nella tua mente avrà luogo, nè tu sarai troppo bramoso di cosa alcuna.

29.

Brami tu forse d' essere filosofo? Preparati fin d'adesso a dover essere deriso e proverbiato dal volgo che andrà dicendo: Ecco un filosofo a noi venuto di fresco: e donde mai quel sopracciglio orgoglioso? Tu per altro non aver nulla d' orgoglio, e tienti saldo a ciò che stimi il migliore, come persona a tal posto da Dio medesimo deputata. Di più rifletti che se stai

fermo nel tuo proponimento, quelli che da principio ti deridevano, in appresso t'ammireranno: ma se da essi ti lasci smuovere, tu darai loro doppia materia di derisione.

30.

Se mai t'avviene di dissiparti al di fuori per compiacere a qualcuno, assicurati che hai perduto il tuo grado. Perciò ti basti in tutto e per tutto l'esser filosofo. E se vuoi anche parerlo, fa di parerlo solo a te stesso, e sarà questo abbastanza.

31.

Non ti cruciare con sì fatti ragionamenti: Io vivrò senza onori, e sarò uomo da nulla. Perciocchè se il vivere senza onori è un male, tu non puoi per opra altrui nulla più incorrere in un male che in una infamia. Or è forse in tua mano il conseguire un comando, o l'essere ammesso a un consiglio, a un banchetto? No certamente. E come dunque da tali cose ne può venir disonore? E come sarai uomo da nulla tu ch'esser non dèi da qualche cosa, se non in quello che dipende da te, e in ciò puoi essere di grandissimo merito? Ma i tuoi amici si rimarranno senza aiuto. Chè dì tu senza aiuto? Non avranno da te danaio: non li farai cittadini romani. E chi t'ha detto, che queste cose da noi dipendono, e non da altri? E chi mai può dare altrui quel ch'ei non ha? E tu fanne acquisto, dicon essi, perchè ne abbiamo anche noi. S'io posso far tale acquisto col mantenermi ben costumato e fedele e magnanimo, voi mostratene a me il modo e farollo. Ma se chiedete che io rimanga privo de' proprj beni, affinchè voi acquistiate cotali cose che non son beni, voi ben vedete quanto indiscreti e irragionevoli siate. E che amate voi più, l'avere del danaio o l'avere un amico fedele e ben costumato? Datemi dunque voi piuttosto mano a tal fine, e non cercate ch'io faccia cose per cui privo rimanga di questo pregio. Ma s'io seguito il tuo consiglio, e se le cose esteriori come straniere disprezzo, la patria, dicon essi, da te non avrà alcun giovamento. Ed io soggiungo: Qual giovamento? Non avrà per mio mezzo nè portici nè bagni. E che è questo? Neppur essa ha calzari da

un ferraio, nè armature da un calzolaio. Egli è sufficiente che ciascheduno il proprio ufficio eseguisca. Che se tu formi alla patria un qualche altro cittadino di buon costume e fedele, forse non le sei utile in cosa alcuna? anzi tu il sei. Dunque neppur tu stesso a lei saresti inutile essendo tale. E qual posto avrò io nella città? Quello che puoi avere col mantenerti onesto e fedele. Che se volendo giovare ad essa di tali pregi ti spogli, qual giovamento potrai recarle, quando più non avrai nè onoratezza nè buona fede?

32.

È stato taluno a te preferito in un banchetto, o in una visita, o nell'essere stato preso a consiglio? Se queste cose son buone, tu dei rallegrarti che quegli l'abbia ottenute. Se son cattive, non ti dia pena l'esserne stato esente. Rifletti ancora che tu non facendo le stesse cose che quegli fa per potere acquistare ciò che non è in man nostra, non puoi degno mostrarti di conseguire altrettanto. E nel vero chi non frequenta di qualcheduno la casa, non lo corteggia, nol loda, come può essere trattato al par di colui che la sua casa frequenta, che lo corteggia, che il loda? Sarebbe dunque una ingiustizia la tua, e un'insaziabile presunzione, se non pagando quel prezzo, a cui si vendono queste cose, tu le volessi gratuitamente ottenere. Su via quanto si vende un mazzo di lattuga? Poniamo il caso che vaglia un obolo. Se alcuno spendendo l'obolo prendesi la lattuga, e tu non lo spendendo non te la prendi, non dèi pensare d'aver meno di quello che se l'ha presa. Poichè siccome quegli ha la lattuga, così tu hai l'obolo, il quale non ispendesti. Così va la bisogna nel caso nostro. Tu non se' stato da qualcheduno invitato a un convito? Ma tu pagato non gli hai quant'egli vende il suo pranzo. Egli lo vende a prezzo di lode, a prezzo d'ossequio. Pagane dunque il prezzo, s'egli ti torna conto. Ma se pretendi d'averci parte senza pagarne il prezzo, tu sei un avido, un indiscreto. E tu non hai nulla invece di questo pranzo? Sì, qualche cosa tu hai. Tu non lodasti colui che non volevi; tu non soffristi alla sua porta verun affronto.

33.

L'intendimento della natura a noi palese si rende per quelle cose, nelle quali non abbiamo interesse. Se per esempio lo schiavo d'un tuo vicino ha rotto un bicchiero o qualche altra cosa, abbiamo tosto alla bocca: Queste sono cose che succedono. Or sappi che quando ancor ti si rompe qualche cosa del tuo, tale appunto esser dèi quale fosti nel caso di quell'altro. Un simil detto vuolsi applicare a cose di più rilievo. Se muore a un altro un figliuolo o la moglie, nessuno v'è che non dica: Così vanno le cose umane. Ma se a taluno di costoro avviene lo stesso, grida subitamente: Meschino a me! Che disgrazia! Dobbiamo rammemorarci qual sensazione ci fece lo stesso caso, quando l'udimmo ad altri avvenuto.

34.

Siccome un bersaglio non si mette per isfallirlo, così il male di sua natura non ha nel mondo esistenza. Se taluno desse il tuo corpo in balìa a chiunque se gli presenta, ti sdegneresti sicuramente; e tu esponendo a qualsivoglia persona la propria mente, cosicchè se costui ti fa oltraggio, ella si turbi e confonda, tu di ciò punto non ti vergogni? In qualsivoglia azione considera i suoi progressi e le sue conseguenze, e poi ad essa ti accingi. Altrimenti con grande ardore la imprenderai senza pensare a quello che viene appresso: poscia scoprendo in essa qualche cosa di turpe n'avrai rossore.

35.

Vuoi tu essere vincitore ne' giuochi olimpici? Per mia fe' vorrei esserlo anch'io, essendo questa una cosa che fa onore. Ma poni mente alle circostanze che li accompagnano e che li seguono; indi ti metti all'impresa. Tu dèi stare in gran regola, mangiare contra tua voglia, astenerti da' cibi delicati, esercitarti forzatamente al tempo prescritto, al caldo e al freddo, non bere acqua fresca, nè vino, come suol farsi. In somma tu dèi come ad un medico darti in mano al direttore degli esercizj; poi voltolare l'arena dentro la lizza; ove interviene di fiaccarsi un braccio, di stravolgersi un calcagno, d'ingoiar molta polvere; e talor d'essere

vergheggiato, e dietro a tutte queste cose rimanere vinto. Dopo fatte tutte queste osservazioni entra pure, s'egli ti piace, in tenzone. Se non le hai fatte, tu qua e là rivolgendo t'andrai come i fanciulli che fanno ora la parte di lottatori, ora d'atleti, ora di gladiatori, quando a sonare la tromba e quando a recitare tragedie. E tu pur anco ora sarai atleta, ora gladiatore, poscia oratore, e finalmente filosofo; ma con tutto l'animo tuo non sarai nulla. A foggia di scimia andrai imitando tutto quello che vedrai fare, or l'una cosa, or l'altra ti piacerà; perciocchè non sei mosso a far nulla con avvertenza e con esatta circospezione, ma sì a caso e con languido desiderio. In tal maniera certuni riguardano un filosofo, e udendo dire da qualcheduno, oh come parla Eufrate! e veramente chi può sì ben favellare come fa egli? vogliono anch'essi farsi filosofi.

36.

O uomo, considera dapprima la qualità dell'azione, e poi esamina la tua propria natura, se è capace di ben condurla. Vuoi tu essere atleta di tutte e cinque le prove, o semplice lottatore? Osserva ben le tue braccia, i fianchi e le rene. Ciascuna cosa naturalmente a un proprio fine è diretta. Credi tu di potere, a tal mestiero attendendo, ugualmente mangiare e bere, ugualmente fare lo schizzinoso? T'è d'uopo vegghiare, affaticarti, da'tuoi domestici separarti, esser messo in dispregio da un valletto, restare in ogni cosa al di sotto, negli onori, nelle cariche, ne'tribunali, in qualsivoglia negozio. Osserva, s'egli ti piace con queste cose cambiare una vita tranquilla, libera, imperturbabile. Se no, pon mente di non fare, come i fanciulli, ora il filosofo, poscia il gabelliere, in appresso l'oratore, e finalmente il commessario di Cesare. Queste cose in fra di lor non s'accordano. Un uomo solo ti convien essere, o buono o cattivo. Coltivar ti bisogna o il razional discernimento, o le cose che sono fuori di te; impiegare il tuo studio intorno alle cose interne, ovvero intorno alle esterne; vale a dire o tenere il carattere di filosofo, o d'uom plebeo.

37.

I doveri nostri generalmente vogliono misurarsi dalle scambievoli relazioni. È questi un padre? T' è ordinato d' averne cura, di cedergli in ogni cosa, di tollerare i suoi oltraggi, le sue percosse. Ma mio padre è cattivo. La natura t' ha forse collegato con un padre buono? Mai no, ma con un padre. Un tuo fratello ti fa ingiuria? E tu serba il rapporto che hai con essolui, e senza badare a ciò che fa esso, ti studia di operare in quel modo che è conforme a' dettami della natura. Di fatto nessun altro ti farà danno se tu nol vuoi; allora solo danneggiato sarai, quando sospetti d' esserlo. Per tal modo avvezzandoti a meditare le vicendevoli relazioni tu troverai qual è il dovere d'un vicino verso un vicino, d'un cittadino verso d'un cittadino, d'un capitano verso d'un capitano.

38.

Sappi che il principal fondamento del culto dovuto agli Iddii è l'avere buone opinioni di essi, come di quelli che esistono, e che rettamente e saggiamente governano l'universo, e il credere te medesimo destinato a dover loro ubbidire, e sottometterti a tutti gli avvenimenti, secondandoli di buon grado, come prodotti da una perfettissima intelligenza. Quindi mai non avverrà che tu incolpi o biasimi gli Dei, qual se tu fossi da esso lor trascurato. Ma questo non è possibile in alcun modo, sè non che rinunziando alle cose che in poter nostro non sono, e il bene e il male costituendo in quelle soltanto che sono in nostro potere. Che se alcuna di quelle prime tu stimi buona o cattiva; allor quando non ottieni ciò che vorresti, o cadi in quello che non vorresti, è necessario assolutamente che tu vituperi ed abbi in odio coloro i quali ne son cagione. Conciossiachè ogni animale naturalmente è portato a fuggire e abbominar quelle cose che nocive gli sembrano, e le loro cagioni nè più nè meno; al contrario le cose utili e le cagioni di quelle son da esso seguite e con trasporto abbracciate. Non è dunque possibile, che quegli, il quale s'avvisa d'essere danneggiato, si compiaccia di ciò che stima dannoso, siccome non è possibile che alcuno si compiaccia

del proprio danno. Di qui avviene che il padre sia dal figliuolo strapazzato, quando esso non gli fa parte di quelle cose che son tenute per buone. E Polinice ed Eteocle battagliarono infra di loro per la opinione concepita che la sovranità fosse un bene. Per tal cagione fa insulto agli Dei l' agricoltore, il marinaio, il mercante, e chi privo rimane della moglie e dei figli. Di fatto dove si trova l' utilità, ivi pur anche ha luogo la religione. Laonde chiunque si prende cura di regolare l' appetito e l'avversione come conviene, egli pur anche del culto religioso si prende cura. Conviene poi a ciascuno far libazioni, sagrificare ed offerire le primizie giusta le patrie costumanze con purità, con decenza, con esattezza, senza tenacità, e senza oltrepassar le sue forze.

39.

Quando ricorri all' oracolo pensa che tu non sai quello che sia per avvenire, ma vai per risaperlo dall' indovino. Tu per altro, se sei filosofo, prima di andarvi sai la qualità dell' evento. Perciocchè se si tratta di cosa non dipendente da noi, ella sicuramente non è nè un bene nè un male. Non recar dunque a casa dell' indovino nè desiderio nè avversione, altrimenti non puoi ad esso accostarti se non tremando. Ma persuaditi che qualunque cosa sia per succedere, è indifferente, ed a te nulla appartiene; e qualunque ella sia, dipende da te il farne buon uso senza che alcuno te l' impedisca. Ricorri dunque con animo coraggioso agli Dei, come per domandar consiglio; e poi se qualche consiglio ti sarà dato, pensa quali prendesti per consiglieri, e quali sei per dispregiare se ad essi non ubbidisci. Ma così vuolsi l'oracolo consultare come voleva Socrate, vale a dire su quelle cose, l'esame delle quali al loro evento si riferisce, nè per mezzo di raziocinio nè d' arte alcuna si può di esso contezza avere, cosicchè quando occorra di entrare a parte de' pericoli d' un amico o della patria, non si vuol chiedere all' indovino, se questo si debba fare. Perciocchè qualor esso ti presagisse che le interiora sono state di tristo augurio, chiaro è che ti viene pronosticata o la morte, o il troncamento di

uno de' tuoi membri, o l'esilio; tuttavolta la ragion persuade che ad onta di tutto questo tu dei soccorrere l'amico, ed esporti ad ogni pericolo per la patria. Perciò dà mente all' avviso d' un profeta maggiore, che è Apolline Pitio, il quale cacciò dal tempio colui che non soccorse l' amico in un rischio d' essere ucciso.

40.

Prescrivi a te di presente una forma e regola di vita da osservare, e quando tu sarai solo e quando sarai con altri.

41.

Per lo più noi dobbiamo tener silenzio, o dir cose necessarie, e queste in poche parole. Pur qualche rara volta, richiedendolo il tempo, ci faremo a parlare distesamente, ma non di cose ordinarie, come sarebbe di gladiatori, di corse di cavalli, di giostratori, di cibi, di bevande, come si fa da per tutto. Sopra ogni cosa convien guardarsi di parlare degli uomini o per biasimarli, o per lodarli, o per metterli in paragone tra loro.

42.

Col tuo parlar riconduci, se t' è possibile, i discorsi de' familiari tuoi alla decenza; che se ti trovi attorniato da gente estranea statti cheto.

43.

Non rider molto, nè di molte cose, nè smodatamente.

44.

Rifiuta sempre, se t' è possibile, il giuramento, e se non altro quel più che puoi.

45.

Schiva d' andar fuori di casa a' conviti delle persone volgari. Che se talor l'occasione ti ci conduce, sta ben attento per non isdrucciolare nelle maniere plebee. E sappi che quando il compagno è imbrattato, non può a men d' imbrattarsi chi se gli accosta, per quanto netto egli sia.

46.

Delle cose spettanti al corpo si faccia uso quanto richiede il semplice bisogno; tali sono il mangiare, il

bere, il vestire, l'abitazione, la servitù. Quel poi che solo torna a ostentazione o delicatezza, tutto si tolga via.

47.

Serbati puro, per quanto puoi, da' corporali diletti prima del matrimonio. Che se gustarli ti piace, fallo in quel modo che dalle leggi è permesso. Non dèi però mostrarti severo ed aspro verso coloro che ne fanno uso, nè da per tutto vantarti che tu da quelli t' astieni.

48.

Se t' è notificato che talun parla malamente di te, non fare le tue discolpe, ma rispondi: colui non sapeva gli altri difetti miei; se no, non avrebbe di questi solo parlato.

49.

Necessario non è l' andar sovente a' teatri. Che se la occasione vi ti conduce, mostra di non aver impegno per altro che per te solo; cioè desidera che succeda soltanto quel che succede, e che sia vincitore quegli appunto che è. In tal modo non proverai verun contrasto. Del tutto ancora ti guarda di schiamazzare, di deridere, di scomporti. E dopo che sei tornato, non far lunghi discorsi su le cose avvenute, chè nulla giovano al tuo miglioramento. Altrimenti darai a divedere d'essere stato ammiratore dello spettacolo.

50.

Non andar di leggiero e senza giusto motivo a udire le dicerie pubbliche di certuni. E qualora tu ci vada, serba un contegno grave e decente senza recar molestia a veruno.

51.

Dovendo far conferenza con qualcheduno, e di quelli singolarmente che sono in grado elevato, mettiti in mente quello che fatto avrebbe o Socrate o Zenone in una simile circostanza: nè tu allora irresoluto sarai sul regolarti come conviene in qualsivoglia accidente.

52.

Se ti rechi a far visita a un qualche personaggio

di gran affare, pensa da prima che tu in casa nol troverai, che starà chiuso, che ti saranno battute in faccia le imposte, che egli non farà caso di te. E se ad onta di tutto questo ti convien pure andarvi, va e sopporta quanto ti avviene, nè stare a dir fra te stesso: Non meritava la pena. Perocchè questo è da uomo plebeo e perduto dietro alle cose esteriori.

53.

Ne' famigliari congressi ti guarda di far frequente e prolissa ricordanza delle tue operazioni e de' pericoli a te corsi. Perciocchè s' ella è cosa per te gioconda il rimembrare i tuoi preteriti rischi, non è pur anco dilettevole agli altri l' udir le tue avventure.

54.

Sta lontano dal far ridere altrui. Perocchè questo vezzo fa sdrucciolar facilmente nelle viltà plebee, e ha forza ancora di rallentare ne' tuoi familiari il rispetto verso di te.

55.

È cosa pericolosa eziandio l'entrare in turpi discorsi. Or quando questo intervenga e l'occasione il consenta, riprendi quello che vi è entrato; o se non altro, col tuo silenzio, con l' arrossire e con un volto severo dà a divedere che quel parlar ti dispiace.

56.

Se accogli in mente la immaginazione d' un qualche piacere, sta in guardia contra di essa ugualmente che contra d'ogni altra, per non essere trasportato fuori di strada. Fa che l'azione aspetti le tue risoluzioni, e tu prenditi tempo per differirle. In appresso rappresenta al tuo pensiero due tempi, quello del godimento e quello del pentimento e del rimprovero che a te stesso farai dopo goduto il piacere. Opponi a questi la gioia che proverai e le lodi che a te stesso darai, qualora tu te ne sia astenuto. Che se ti sembra l'occasione opportuna per farne uso, procura di non lasciar soverchiarti dalle sue dolci e lusinghiere attrattive, e in opposito fa ragione, quanto sia cosa migliore il ripensar teco stesso, che tu hai riportata una cotal e vittoria.

57.

Quand'hai giudicato che una qualche cosa si debba fare e la fai, non rifiutare che altri ti veggia farla, quantunque il volgo sia per formarne un giudizio ben differente dal tuo. Di fatto se l'azione è cattiva, tu non dei farla; se poi è buona, perchè temere che altri te ne dia biasimo ingiustamente?

58.

Siccome queste proposizioni, egli è giorno, egli è notte, corrono molto bene se son divise, ma corron male se vanno unite; così in un convito il pigliarsi una parte maggiore che gli altri, rispetto al corpo torna assai bene; ma torna male rapporto a quella uguaglianza che vuole usarsi tra convitati. Perciò quando tu pranzi in casa d'un altro, pon mente non solo a quello che si conviene al tuo corpo tra le apprestate vivande, ma a quello ancora che si conviene a colui che t'invitò.

59.

Se t'assumi di sostenere un personaggio maggiore delle tue forze, tutt'insieme ti farai disonore con questo, e quello trascurerai che tu avresti potuto ben sostenere.

60.

Siccome nel camminare tu stai attento per non andar sopra un chiodo e per non torcerti un piede; così sta attento per non recar pregiudizio alla tua retta ragione. Se avremo questa avvertenza in ciascuna delle nostre azioni, noi potremo tutto intraprendere con maggior sicurezza.

61.

Il corpo è per ogni uomo la misura del suo possedimento, come il piede è la misura della scarpa. Se a quello ti conformi, tu serberai i termini convenienti. Ma se passi più innanzi, tu dovrai rovinare come dall'alto d'un precipizio. Siccome avvien nella scarpa; che se non ti limiti a volerla ben adattata al tuo piede, la farai coperta d'oro, e poi di porpora e finalmente tutta ricamata. Poichè quand'altri va una volta fuor di misura, più non ritrova termine alcuno.

62.

Le fanciulle appena son giunte al quartodecimo anno che dagli uomini son chiamate col nome di padrone. Perciò veggendo che a se stesse null' altro incombe che l'acquistarsi un marito, cominciano ad abbellirsi pomposamente, ed in ciò hanno riposte tutte le loro speranze. Egli è dunque ben fatto il renderle avvisate che in altro modo non possono farsi credito se non che col mostrarsi modeste e vereconde.

63.

Segno d'indole ottusa è l'impiegare continuamente le sue premure d'intorno al corpo; com'è nel fare molto esercizio, nel lungo mangiare e bere, nello stare per molto spazio all'agiamento e nel letto. Cotali cose si debbon far di passaggio, e tutta la cura s'ha da rivolgere intorno all'animo.

64.

Se alcuno ti tratta male, o parla male di te, sovvengati ch'egli crede a sè conveniente di così fare o parlare. Ora non è possibile ch' egli segua piuttosto il tuo parere che il suo. Laonde s' ei giudica malamente, il danno cade sovra di lui perchè s'inganna. Di fatto se altri reputa falsità una verità complicata, questa non ne riceve alcun danno, ma sì colui che s' ingannò. Or se tu prendi le mosse da così fatti principj, userai moderazione con chi t'oltraggia, e ad ogni incontro dirai. Tal è la sua opinione.

65.

Ogni cosa può prendersi da due parti: l' una di esse è portabile, l' altra no. Se un fratello t' oltraggia non prenderlo dalla parte dell' oltraggio; perocchè questa parte non è portabile; ma prendilo dalla parte che ti mostra un fratello, una persona teco educata; e il prenderai da quella parte che può portarsi.

66.

Questi discorsi non sono fra loro coerenti: Io sono di te più ricco; dunque sono miglior di te: Io sono più eloquente di te: dunque sono di te migliore. Questi altri sono più coerenti: Io sono più ricco di te; dunque la mia azienda è migliore della tua. Io sono più eloquente di te; dunque il mio discorso è migliore del tuo. Ma tu non sei nè l' azienda nè il discorso.

67.

Taluno si bagna in fretta? Non dire che egli si bagna male, ma che in fretta. Tal altro bee di molto vino? Non dire ch'ei bee malamente, ma che bee di molto. Di fatto prima d'avere accertata l'opinion tua, come puoi dire che fanno male? Se in tal modo procedi, non t'avverrà di dare assenso a idee diverse da quelle che tu avrai con sicurezza afferrate.

68.

Non dire in nessun luogo che se' filosofo, nè parlar d'ordinario tra persone volgari di massime filosofiche; ma fa quello che insegnano queste massime. A cagione d'esempio, non dire in un convito come convien mangiare, ma bensì mangia come conviene. E rammentati che anche Socrate da sè lungi teneva sempre l'ostentazione. Venivano a lui di quelli che lo pregavano di raccomandarli a un qualche filosofo; ed esso ve li guidava. Tanto soffriva egli d'essere trascurato.

69.

Per la qual cosa se s'introduce discorso di qualche massima tra persone idiote, serba silenzio quanto più puoi, essendo cosa di gran pericolo il vomitar di repente ciò che non s'è digerito. E se alcuno ti dice che non sai nulla, e il suo parlar non ti punge, sappi che tu hai dato principio all'opera. Di fatto anche le pecore a'pastori non mostran l'erba che hanno mangiata col rigettarla, ma dopo averla entro di sè smaltita mettono fuori la lana e il latte. Tu similmente al volgo non palesare le dotte massime, ma il tuo operare provegnente da esse ben digerite.

70.

Qualor tu abbia assuefatto il tuo corpo alla frugalità, guardati bene di farne pompa. E se tu bevi soltanto acqua, non dire ad ogni incontro: Io non bevo che acqua. Se vuoi accostumarti alla fatica ed alla tolleranza, fallo per uso tuo, non per mostrarlo al di fuori. Non andar dunque ad abbracciare le statue. Se patisci gran sete, prendi in bocca dell'acqua fresca, e poi la getta fuori senza dirlo a persona.

71.

Stato e carattere di persona ignorante: Ella non mai aspetta da sè medesima nè il bene nè il male, ma dalle cose esteriori. Stato e carattere del filosofo: Questi aspetta tutto il suo bene e il suo male da sè medesimo.

72.

Ecco i segni di quello che fa profitto: Egli non biasima, non loda, non riprende, non accusa veruno: nulla parla di se, quasi fosse da qualche cosa o qualche cosa sapesse. S'egli incontra pertanto alcun ostacolo o impedimento, a sè stesso ne dà la colpa. Se lodare si sente, in se stesso si ride del lodatore; se censurare, non si difende. Va intorno come i malsani osservando di non dar urto alle sue deboli forze prima che prendano consistenza. Da se rimuove ogni sorta di desiderio, l'avversione trasporta solo alle cose contrarie alla natura di ciò che è in nostro potere, modera in tutto il naturale appetito; s'egli è tenuto per folle, per ignorante, non se ne prende pensiero. In una parola, si guarda da sè medesimo, come da un nemico insidioso.

73.

Se taluno si vanta d' intendere e di sapere interpretare i libri di Crisippo, dì teco stesso che se Crisippo non avesse oscuramente scritto, costui non avrebbe di che vantarsi. Ma io che pretendo? Conoscere la natura e seguirla. Perciò ricerco chi me la spieghi. E udito ch'egli è Crisippo, io me ne vado per esso, ma non capisco i suoi scritti. Cerco dunque chi me li spieghi. Infino a qui nulla ho fatto di singolare. Quando ho trovato chi me li interpreta, resta ch' io metta in pratica i suoi precetti. Questa è poi la sola cosa che importa. Ma s' io m' appago d' ammirare una tale interpretazione, che altro son divenuto fuorchè un grammatico invece di un filosofo? Con questa differenza che in luogo d' Omero interpreto Crisippo. Se dunque da alcuno mi sarà detto: Leggimi Crisippo, ho piuttosto motivo d'arrossire, quando io non possa mostrare i fatti alle parole rassomiglianti e concordi.

74.

Tienti saldo a questi insegnamenti come a tante leggi, e quasi fosse empietà il trasgredirne pur uno. Checchè altri di te si dicano, tu non volgerti pure indietro, non essendo in tua mano il chiuder loro la bocca.

75.

Fino a quando indugerai a fornirti d' ottime qualità, e non trasgredire in niuna cosa il retto discernimento della ragione? Tu hai inteso le massime che abbracciarti conviene, e già le abbracciasti. Qual precettore pur anco aspetti per rimettere ad esso la emendazione della tua vita? Tu non se' più giovincello, ma uomo fatto. Se dunque vivi nella indolenza e nell'ozio e sempre aggiungi dilazione a dilazione, proponimento a proponimento, e rimandi da un giorno all' altro l'attendere a te medesimo, tu non t' accorgerai di rimanere senza profitto, e ignorante durerai per tutta la vita tua sino alla morte. Su dunque, ti determina a vivere come uomo maturo e che di già fa progressi. Ti sia legge non preteribile tutto quello chè ti rassembra migliore. Se ti s' affaccia qualche fatica, o diletto, gloria o disonore, pensa che se' allora nella tenzone, che t' è aperta la carriera olimpica, e più non lice indugiare. Con un sol atto di coraggio o di viltà si mette in salvo, o si perde tutto il profitto. Socrate giunse a quella sua perfezione col profittar d' ogni cosa, e col dar solamente alla ragione ascolto. Tu, quantunque non sii pur anche un Socrate, dei vivere appunto come se aspirassi ad essere un Socrate.

76.

Il primo e più importante trattato della filosofia è su l' uso delle dottrine, per esempio, sul non mentire. Il secondo su le prove, esempligrazia, perchè non dee mentirsi. Il terzo è quello che rinforza e distingue sì fatte prove; a cagion d' esempio, d' onde avviene che una tal cosa sia prova? Che cosa è una prova? una conseguenza? una ripugnanza? una verità? una falsità? Laonde il terzo trattato è necessario pel secondo, e il secondo pel primo. Ma il primo è quello che più importa e a cui dobbiamo atte-

nerci. Ma noi facciamo tutto altrimenti. Ci arrestiamo nel terzo, e intorno ad esso spendiamo tutto lo studio senza pigliarci pensiero alcuno del primo. Di qua viene che noi mentiamo, e tuttavolta abbiamo in pronto il come provare che non bisogna mentire.

77.

In ogni circostanza si vuol far uso di questi detti:

O Giove e o Fato, alla prescritta meta
Siatemi scorte. Io seguirovvi pronto.
Chè s'io ricuso, diverrò malvagio.
E nullamen sarò a seguirti astretto.

78.

Saggio conoscitor delle divine
Cose è colui che ben s'adatta al Fato.

79.

Aggiungasi questo terzo: O Critone, se così piace agl' Iddii, così sia fatto. Anìto e Melito a me possono tor la vita, ma non recare alcun danno.

LA TAVOLA

DI

CEBETE TEBANO

Passeggiavamo a caso con parecchi amici nel tempio di Saturno, dove in mezzo a buon numero di offerte al nume suddetto vedemmo una tavola, sulla quale era una pittura peregrina rappresentante diverse cose straordinarie a segno, che nessuno di noi arrivava a capire che cosa significassero. Non si poteva da noi distinguere, se ivi fosse dipinta città o castello, benchè vedessimo un contorno di mura che due altri ricinti comprendeva, uno più angusto dell'altro. Vedevamo bensì nel più capace contorno di mura anzidetto disegnata una porta, davanti alla quale stava affollato un gran numero di persone, e al di dentro della porta del primo ricinto si vedeva una moltitudine di donne; sulla porta medesima poi stava un certo vecchio che parea comandasse qualche cosa alle persone che per la porta se ne entravano. Noi c' interrogavamo l' un l' altro intorno al significato delle cose che in quelle pitture vedevamo, senza che alcuno ne rimanesse pago; anzi dubbiosi tutti lungo tempo colà ci saremmo ancora trattenuti, se verso di noi avanzato non si fosse un uomo grave e per l' età e per l' aspetto nominato Sofronimo, il quale dagli atteggiamenti nostri instrutto dei dubbj, ond' erano le menti nostre agitate, con molta cortesia si addossò di scioglierli e d' illuminarci favellando così: Non istupisco punto, o signori, che confuso resti ognuno di voi considerando questa pittura, nè sapendola interpretare, perchè sono pochissimi gli abitatori stessi di questo paese che sieno capaci d' interpretarla. Non fu già paesano, ma forestiere colui che in questo tempio la tavola appese, già sono scorsi molti anni; era un uomo di gran prudenza e d' alta sapienza fornito; uomo di poche, ma sugose parole

e d' opere savie ed illibate, seguace, per quello che spetta al tenor di vita, di Pittagora e di Parmenide. — Giacchè voi avete veduto un uomo di così rare qualità, l' avreste forse anche particolarmente conosciuto e trattato? — Non con molta familiarità, perchè allora io era ancora fanciullo, ma ebbi più volte motivo di maravigliarmi del di lui sapere, ascoltando parecchie dispute di cose molto alte, e tenendo a memoria tutto quello che intorno a questa tavola più volte gli ho udito a ripetere. — Deh! se altra più seria occupazione ora non avete, non potreste, o signore, spiegarla anche a noi, che con tanta avidità bramiamo d'intenderla! — Molto volentieri. Ma prima debbo avvisarvi che l'udirne l' interpretazione è per voi di non leggier pericolo. — E come mai? — Così è; perchè se voi ascoltando le cose che sono per dirvi impiegherete tutta l' attenzione vostra a segno di imprimervele ben a fondo nell'anima, e di valervene all' occorrenza, diverrete prudenti e sarete felici; se al contrario, miseri voi! tutto il corso del futuro viver vostro sarà una perpetua follia, un cumulo di calamità e di disgrazie, una confusione d' ignoranza e d' ogni male. — L' interpretazione di questa tavola dunque è simile agli enimmi della Sfinge? — Appunto; e siccome chi scioglieva l' enimma della Sfinge salvo se ne andava, invece che chi interpretare nol sapea miseramente era tratto a morte; così accade a chi dalla spiegazione di questa tavola non sa ricavar lume onde passare franco per le tenebre della vita mortale. In questa vedrete schierato davanti agli occhi della mente vostra tutto ciò che è bene, tutto ciò che è male, e tutto quello che non è nè bene nè male nella vita, di modo che se l' insensatezza vostra non ve lo lascerà discernere, voi ne sarete la vittima. Nè sventura così deplorabile sarà momentanea per voi, come era pei miseri viandanti l' essere divorati dalla Sfinge per non averne saputo interpretare lo enimma, ma durerà tanto tempo quanto sulla terra vivrete a tormentarvi, come quelli che a perpetui supplicj sono condannati: che se l' accennato lume cavar ne saprete, certa fia la vostra salute, per-

chè abbattuta ne sarà la insensatezza, e tutta la vostra vita sarà beata e felice. Sicchè dunque favoritemi di tutta la vostra attenzione, e ascoltatemi con quanta diligenza potete. — Con un tal premio a fronte e chi di noi sarà disattento nell'udire la vostra interpretazione? Eccovi ognuno di noi tutt' orecchie per ricevere le vostre voci, e tutt' avidi occhi per tener dietro al moto di quella verga, colla quale accennate di volerci indicare tutte le parti di questo mirabile oggetto della comune curiosità. — Eccomi a compiacervi. Vedete voi questo ricinto? — Sì lo vediamo. — Sappiate dunque prima d'ogni altra cosa che questo si nomina *Vita*; e tutta quella turba che davanti alla porta del ricinto vedete, comprende tutti coloro che una volta poi nella *Vita* entreranno. Quel vecchio che vedete colà sulla soglia, nella mano sinistra del quale spiegato mirasi un foglio, e colla destra accenna un non so che, quegli nominasi *Genio*. Accenna egli a tutti coloro che entrano quello che debbono fare per introdursi nella vita e per quale strada incamminar si debbano, acciocchè della salute degni si rendano. — Per qual via gli indirizza egli? e in qual maniera? — Voi vedete vicino a quella porta, per la quale entra l'immensa turba, un solio, sul quale sta assisa una donna di soavi maniere, di fattezze in apparenza leggiadre, che tiene un calice in mano. Quella è la *Lusinga* che seduce ed inganna tutti i mortali, i quali appena respirano le prime aure di vita, e sono già dalla medesima indotti a bere in quel calice l'errore e l'ignoranza, ond' è pieno. Trangugiata sì velenosa bevanda entrano nella vita. — E non evvi alcuno che vada esente dal berne? — Nessuno. È vero però che alcuni ne beono più, altri meno. Ora osservate colà nel ricinto appena oltrepassata la porta quella moltitudine di donne meretrici d'aspetto diverso. Quelle si chiamano *Opinioni*, *Cupidigie*, *Sensualità*, e a misura che uno entra gli si avventano tosto alla vita, lo abbracciano, e fatteglisi guida lo conducono via con esse. — E dove? — Ognuna promette di guidar gli uomini alla felicità, alla vita beata, ma il maggior numero di esse gli inganna per

trucidarli; e questi inebbriati dall' ignoranza e dall'errore che nel calice della seduttrice *Lusinga* hanno bevuto, non sapendo qual sia la vera strada da battersi nella vita, qua e là come pecore smarrite vanno errando ed inoltrandosi per quei sentieri che dalle donne accennate loro furono indicati. — Di fatto si vedono molti che sembrano entrati nel ricinto aggirarvisi a caso. Ma chi è di grazia quella donna che come cieca e pazza movendo si va su quella pietra globosa? — *Fortuna* essa è nominata; nè solo è cieca e pazza, ma è anche sorda. — Quali ne sono gli officj? — Il cieco e disordinato imperio di un tal mostro è esteso per tutto il mondo abitato, dove a chi ruba le facoltà, a chi prodigamente le getta in seno forse per rapirgliele quanto prima, il tutto sempre con instabilità e indiscrezione sorprendente; nè piccolo indizio ci dà del di lei carattere il vederla collocata su quell' instabile globo di pietra. — Senza dubbio, e pare anzi doversi quindi ricavare i doni della *Fortuna* essere troppo incerti e caduchi, nè doversene fidare chi non vuol cadere in gravissime calamità e in profonda miseria. Ma, cortesissimo Sofronimo, chi son coloro che affollati la circondano? e cosa mai ne pretendono? — Sono altrettanti sconsigliati, dei quali non ve n' ha pur uno che non cerchi dalla *Fortuna* qualche cosa da gettar via e da scialacquare. — E perchè sono tanto diversi d' aspetto, mentre pochi son lieti, ed altri hanno mestissima faccia colle braccia tese verso di lei? — Tutti coloro che qui si vedono ridere e rallegrarsi, sono di quelli che dalla *Fortuna* hanno ricevuto qualche favore; e da questi essa è detta *buona*. Quegli altri che piangono e a lei alzano le mani, o nulla ne ottennero, o furono loro dalla medesima involate le cose proprie dopo d'averle ricevute, da questi la *Fortuna* è detta *cattiva*. — Dobbiamo noi forse credere preziosissime quelle cose per l'acquisto delle quali certuni cotanto si rallegrano, e certi altri per la perdita si rattristano? — Non lo crediate, no, sebbene tali cose dal più degli uomini vengano stimate *Beni*. — Che mai sono quei beni? — Le ricchezze, la gloria, la nobiltà, la prole,

i regni, e altre cose di questo genere. — Ma non sono elleno veri *Beni* queste? — Ne disputeremo a suo tempo: per ora non interrompasi la spiegazione della pittura. Osservate il secondo ricinto più in alto, e vedete voi quelle donne fuori del medesimo collocate, distinte pei loro cortigianeschi adornamenti? — Sì, le vediamo. — Ebbene fra le altre, questa si nomina *Incontinenza*, e le altre sono di lei compagne, stanno tutte adocchiando coloro che dalla *Fortuna* hanno ricevuto qualche cosa per tosto presentarsi davanti ai medesimi, accarezzarli, abbracciarli e adulandoli far sì che con esse loro si trattengano; a tal fine giurano di far loro passare una vita giocondissima, scevera d'ogni fatica, d'ogni incomodo, d'ogni noia. Soave a dir vero in sulle prime sembra la conversazione di tali femmine, finchè dura negli uomini il solletico e in quelle il fascino ammaliatore; ma tutto alla fine si cangia, e l'uomo finalmente ritornando in se medesimo, al dissiparsi della ebrietà capisce di non averne ricavato tanto diletto quanto danno reale; anzi si avvede che per cagione di quelle infami ei cadde in disprezzo e in contumelia, seppure non furono prime esse a vituperarlo e a deriderlo. — Che crudeltà! Ma e quando l' uomo con quelle indegne ha dissipato tutto quello che dalla *Fortuna* aveva ricevuto? — Allora egli non solamente è condannato a servir le sue tiranne medesime, e in grazia loro a soffrire quanto di vergognoso, di brutto e di pernicioso mai si può dare, ma ad abbandonarsi ai ladronecci, ai sacrilegi, allo spergiuro, ai tradimenti, alle prepotenze e ad ogni altra simile infamia, insinattantochè, mancandogli ogni cosa, ad un giustissimo castigo venga condannato. — Certo che se il castigo sarà proporzionato all'insania e alle ree operazioni non sarà leggiero. — Voi v' apponeste. Ecco impertanto dietro a quelle figure un'angusta porticella che mena a quell' antro tenebroso e stretto abitato da quelle orride, sozze e cenciose femminelle, fra le quali distinguere si può la *Punizione* per la sferza che tiene in mano, la *Mestizia* che tiene il capo piegato fin tra le ginocchia, la *Collera* che si svelle rabbiosamente i capelli. —

Cos' è mai quello spettro così difforme, macilento e nudo che se ne sta rannicchiato vicino alle furie che ora nominaste, e quella brutta squallida Arpìa, che tanto a colui si rassomiglia? — Quello è il *Duolo*; l'altra è l'*Afflizione* di lui sorella. Cacciato l'uomo insensato in quell' antro, è condannato a conversare sempre con essi, e ad esserne perpetuamente tormentato, finchè venga precipitato nell' avello dell' infelicità, dond' è sbandito ogni bene e raccolto ogni male atto ad amareggiarne con ogni miseria tutto il resto della vita. — Nè v' ha speranza di risorgimento per quell' infelice? — No, salvo ch' egli si rifuggisse nell' albergo della *Penitenza* e del salutare *Pentimento.* — Potrebb' egli allora sperare qualche sollievo? — Se l' adito dell' albergo loro essi gli aprissero, lo sottrarrebbero alle indicate disgrazie, e imprimendogli nel cuore un' altra opinione, e infondendogli nuovi desiderj, condotto ei ne sarebbe alla *vera Disciplina* del pari che alla *falsa.* — A che farvi? — Acciocchè ove gli riesca di abbracciar quella *Opinione* che guida alla *vera Disciplina* ei ne sia lavato e purgato, e fatto erede della *Salute*, della *Beatitudine* e della *Felicità* perpetua. — Se poi di nuovo dalla falsa *Opinione* ei si lasciasse ingannare e persuadere? — Oh cielo! quanto è mai grave per l' uomo questo nuovo pericolo! — Ma ci vorreste voi per cortesia insegnare qual sia quella che nominaste *falsa Disciplina*? — Osservate fuori di quel terzo ricinto, sulla soglia della porta che vi dà ingresso, quella donna che si pavoneggia tutta ricascante di vezzi, affettata nella pulizia e nella costanza de' suoi atteggiamenti; questa è appunto la *falsa Disciplina*, che dalla maggior parte degli uomini, e particolarmente dal vulgo è presa in iscambio della *vera.* A quella se ne vengono coloro che pur hanno desìo d' esser salvi, e d' arrivare alla vera *Disciplina.* — Non havvi egli per avventura altra strada che alla *vera Disciplina* conduca? — Sì che v' è. — Costoro poi che pel ricinto se ne vanno allontanando dalla dritta strada, chi sono eglino mai? — Uomini ingannati dai vezzi della *falsa Disciplina*, ed innamorati di quella a segno che si danno a credere di

essere fra le braccia della *vera*. — Qual nome hanno essi? — poeti, oratori, dialettici, musici, aritmetici, geometri, astrologi, libidinosi, peripatetici, critici, e con essi vi sono tutti coloro che al corpo piuttosto che alla coltura dell' animo tengono rivolto il pensiero. — Che significano mai quelle femmine che correndo sembra si aggirino d' intorno a tutti i da voi nominati, simili a quelle, fra le quali avevate indicata l' *Incontinenza*? — Sono le medesime appunto che avete già nell' altro ricinto vedute, e seco portano lo stesso significato. — Entrano dunque ancora qui? — Senza fallo. Non v' è luogo, non età, non condizione, cui gli stessi vizj non si presentino; nè alcuno fr. i viventi dalla insensatezza, dalla opinione, nè dagli altri mali si vedrà libero, se prima non avrà ripudiata la *falsa Disciplina*, non sarà entrato nel vero dritto calle, non si sarà renduto amico delle virtù purgative, e non avrà sbandito dall' animo tutti i vizj ond' era allacciato, le opinioni, l'ignoranza ed ogni altra bruttura. — Riportata vittoria di tanti nemici, sarà allora salvo l'uomo ed illibato? — Sì, lo sarà; anzi qualunque commercio sia egli per avere colla *falsa Disciplina*, più non gli recherà danno veruno, come gli studj poco fa mentovati non gli saranno più di pregiudicio. — Qual è la strada che conduce alla *vera Disciplina*? — Vedete voi colassù quell' ampio luogo, nel quale sembra che non vi sieno abitatori? — lo veggiamo; e veggiamo altresì quella piccola porticella; cui fa capo quella via poco battuta per essere in apparenza erta e sassosa. — Ora bene: osservate quell'alto giogo, su pel quale la salita è tanto angusta, da tuttedue le parti costeggiata da frequenti profondissimi precipizj; questa è la via che mena alla *vera Disciplina*. — Oh quanto sembra alpestre ed orrida! — Veramente una tale prospettiva atterrisce chiunque non ancora ben risoluto con piè vacillante vi si incammina. Osservate ora verso la sommità del giogo quell' alta, grande, scoscesa rupe, sulla quale folgoreggiano quelle due così brillanti matrone belle e ben formate, le quali con faccia ridente e modesta, e con maravigliosa prontezza porgono le mani a chi tenta

di salir colassù, sempre coi gesti e colle voci incoraggiandovelo. — Che maestosi aspetti! che nobile incantatrice dolcezza! Ma chi sono esse mai? — Una è la *Continenza*, l'altra è la *Costanza* di lei sorella; esortano, com' io già vi dicea, i virtuosi a star di buon animo e a continuare intrepidi nella loro salita ripetendo sovente con soavissimo sorriso che poco più loro resta ad affaticarsi, a soffrire, e che ben presto esse medesime ad una dolcissima e lietissima vita li condurranno. — Arrivato l'uomo al piè di quella rupe inaccessibile come farà egli mai per sollevarsene alla vetta? noi non ci vediamo sentier veruno. — Allora quelle due umanissime Dee si lanciano dalla rupe, e preso l'uomo fra le braccia loro il trasportano colassù alto, gli comandano di riposarsi e di prendere ristoro; indi gl' infondono tanto ardir generoso e tanta forza nell' animo quanto giudicano essergli necessaria, perchè arrivi al possesso della *vera Disciplina*, alla quale esse hanno per costume il guidar tutti: di fatto lo accompagnano esse medesime per quella strada che vedete colà sì amena, sì piana e spaziosa, e sì lontana da ogni pericolo. — Affè che sembra quale voi la indicate. Ora piacciavi di spiegarci che cosa significa quel luogo sì vago, cui prato non v'ha che si agguagli per l'amenità, e che è di tanta luce adorno, vicino a quell' ombroso boschetto .... E quell'altro ricinto pur luminoso che si vede nel mezzo del prato ridente, dov'è spalancata quella porta, che cosa rappresenta egli mai? — Quello è il soggiorno dei *Beati*; sta in esso con tutte le *Virtudi* la medesima *Felicità*. — Che amenità! che bellezza! che serenità di sito! — Deh! cagliavi piuttosto di osservare quella bella e maestosa donna colà vicino alla porta del soggiorno dei *Beati*, la quale pare di mezza età, e di veste semplice e uniforme, pulitissima e adorna, e preme colle sue piante non già un sasso rotondo, ma si posa stabile e sicura sopra di quella pietra quadrata. — Appunto, e pare che a' suoi fianchi ell'abbia due fanciulle quasi che fossero sue figlie. — Quella che sta nel mezzo è la *Vera Disciplina*, ed è accompagnata dalla *Verità* e dalla *Persuasione*. — La *vera Disciplina*

stassene ferma sopra d'una pietra quadrata! e perchè mai? — Affinchè tutti coloro che ad essa arrivano sieno persuasi di non aver da vacillare più mai, nè da doversi veder privi dei doni dalla medesima ricevuti. — E quali sono que' doni? — Li riempie di fiducia, e ne discaccia dal cuore ogni timor servile. — E non ricevono altro, che *fiducia* e *coraggio*? — Loro dà inoltre la *scienza*, per mezzo della quale vengono assicurati che in vita nulla soffriranno mai più di grave nè di molesto. — Oh preziosissimi doni! Or diteci per qual ragione la *vera Disciplina* così fuori del ricinto se ne sta. — Per poter accogliere più prontamente con amore tutti coloro che le si presentano, e infondere nell' animo loro tali rimedj che purgare li possano dalle qualità velenose bevute nel calice della *Lusinga*, onde liberi affatto dalle medesime riescale più agevole cosa il dirigerli verso le *Virtù*. — Non capisco in che maniera? — Lo capirete riflettendo all' esempio che sono per addurvi. Essendo voi da qualche grave malattia assalito fate che venga un medico, il quale prudente e dotto con opportuni medicamenti si sforzi di liberare il corpo vostro da tutte le cagioni della malattia, onde siete oppresso; in tal guisa coll'aiuto del medico riacquistate la sanità. Ma se ostinato alle ordinazioni del medico non obbediste, sdegnatosi, e con ragione, il medesimo al vostro infelice stato vi abbandonerebbe, e dalla malattia verreste ucciso. — Fin qui la intendo. Nella stessa maniera l'uomo che alla *vera Disciplina* si affida ne vien curato a dovere, e per virtù della medesima libero quanto prima da tutti i mali, onde era nel presentarsele circondato ed infetto. — Da quali mali? — Occorr' egli ch' io ve lo ripeta? Dall' ignoranza, dall' errore, dall' arroganza, dalla cupidigia, dalla incontinenza, dall'ira, dall' avarizia, e da ogni altra di quelle ree passioni, dalle quali nel primo ricinto era stato allacciato. — Libero così da tali passioni dov' è egli poscia condotto? — Fra le *Virtù* al possesso della *Scienza*. — Fra quali *Virtù*? — Eccovi oltre la porta un' adunanza di donne tutte di buona indole e ben costumate all' aspetto, l'abito

semplice e modesto delle quali dà a divedere che nul-l'hanno in sè di affettato, nulla di ricercato. La prima e principale tra queste è la *Scienza*, e le altre di lei sorelle sono la *Fortezza*, la *Giustizia*, la *Probità*, la *Temperanza*, la *Modestia*, la *Liberalità*, la *Continenza*, la *Mansuetudine*. — Che amabile, che nobile, che santa comitiva! Quanto dà essa mai a sperare all' uomo che vi è ammesso! — Raddoppiate la vostra attenzione, e procurate d' imprimervi ben nell'animo le cose che ora udirete, perchè sono di grandissima importanza. — Non dubitate, che useremo ogni diligenza per non lasciarne sfuggir parola. — E voi così facendo la salute vostra ne ricaverete. — Diteci di grazia, quando l'uomo è ammesso fra quelle virtù dove lo guidano esse? — Dalla madre loro. — E chi è mai l' avventurata madre di donne così belle? — La *Beatitudine* altrimenti detta *Felicità*. — Non potreste voi farcela vedere? — Non vedete voi quella strada che mette alla sommità di quel monticello che è attorniato da tutti i descritti ricinti, come forte rocca da' suoi baloardi? Osservate adesso quella donna d'impareggiabile bellezza, che in quella splendente magione sta a sedere su quel trono eminente, con tanta proprietà, e senza affettazione vestita, ed in maniera così vezzosa adorna il capo di quella sì florida corona. -- Essa è la *Felicità*. -- Che cosa succede poi all' uomo di così nobile e vaga donna condotto al cospetto? Giuliva ess'accoglie quel fortunato, e colla propria mano gli pone sul capo una corona, per virtù della quale infuse gli vengono le sue divine qualità; indi da tutte le virtudi sorelle circondato viene condotto in trionfo, come i gloriosi vincitori nei più pericolosi combattimenti giustamente lo sono. — Ma in quali battaglie è stato egli vittorioso? — E vi par poco l'essersi egli affrontato con quegli orridi mostri che prima se non lo divoravano, almeno lo tormentavano, e lo tenevano in obbrobriosa schiavitù? Ei li vinse, e molto lunge da sè li confinò; anzi con sì generoso vigore ei superò sè stesso, che schiavi si rese quei mostri medesimi, dei quali prima era prigioniero. — Di quali mostri intendete voi di parlare? -- In primo luogo dell' *Igno-*

ranza e dell'*Errore*, dei quali non v'ha mostro nè più schifoso, nè più difficile a debellarsi. Seguono la *Miseria*, la *Tristizia*, l'*Avarizia*, la *Dissolutezza*, ed ogni altra malvagità e corruttela, alle quali tutte egli non solo più non serve come prima; anzi al suo impero le assoggettò, e le tiene schiave. — Oh impresa grande e magnanima! oh bellissima e gloriosissima vittoria! Sovviemmi intanto della corona che sul capo di un tale uomo si mette dalla *Scienza*: di grazia avreb-b'ella qualche nome particolare, qualche straordinaria virtù? -- *Beatifica* ella è nominata, perchè chiunque ne porta adorna la fronte è felice e beato, nè in altra cosa ripone la speranza della beatitudine sua che nella salute dell'anima. — Incoronato l'uomo che fa? dove portasi egli? -- Fra le braccia loro sollevandolo le virtù lo portano nel luogo medesimo, dal quale egli ha incominciato il suo faticoso cammino, e colà gli additano le vessazioni cui sono esposti i malvagi, le loro perfide azioni, e la vita infelicissima che menano: gli mostrano quanti naufragi soffrono, in quanti errori cadono, e quanto lunga schiavitù sotto l'aspro dominio d'innumerabili nemici sia loro riserbata. Alcuni sono schiavi della *Incontinenza*, altri dell'*Arroganza*, altri della *Vanagloria*; e di mille altre passioni e vizj a segno di non potersi mai liberare dalle miserie nelle quali giacciono incatenati, e di non potere giammai calcar la via che alla *Scienza* conduce, onde la vita loro è una continua perpetua serie di turbolenze e di mali appunto perchè non si curarono d'aderire ai consigli, nè d'ubbidire ai precetti dal *Genio* nell'ingresso del primo ricinto ricevuti. — Parmi che il vostro ragionamento sia giusto; restami però ancora qualche dubbio intorno alla cagione, per la quale dalle virtù siano gli uomini alla felicità già pervenuti, ricondotti a quel luogo, dal quale hanno incominciata la loro carriera. — Quando gli uomini si presentano alla porta del più amplo ricinto ignorano affatto quello che là dentro saranno per fare, non avendo ancora assaporato salvo l'*Ignoranza* e l'*Errore*; quindi è che ambigui stimano buono quello che realmente non lo è, e reputano cattivo quello che cattivo non è pure. Maravi-

glia dunque non è s'essi vivono male come il maggior numero di coloro che vi fanno dimora. Ma non sì tosto dalla *Scienza* vengono incoronati, che conoscono quanto può esser utile, onesto e decente, e mercè della medesima godono una tranquillissima vita ed a proprio vantaggio contemplano per odiarle e schivare tutte le pessime azioni de' malviventi. — Suppongasi che l'uomo felice abbia contemplato il tutto; che pro ne ricava egli? che cosa intraprende? e dove rivolgerà i suoi passi? — Nissuno è più libero d'un uomo ai vizj, all'errore non più soggetto; ei va dove più gli aggrada, sicuro come se renduto padrone si fosse dell'*Antro coricio*; dovunque egli arriva colla stessa retta ragione ci vive senza verun disturbo, anzi tutti gli altri uomini con piacere inesprimibile a sè lo chiamano, come gli infermi il medico. Sicchè non temerà più nemmeno gl'insulti, nè le insidie di quelle femmine, che come altrettanti mostri da voi ci sono state additate. — Ben lunge dal temerne qualche danno ei le calpesterà col suo piede, non essendovi più nè *Afflizione*, nè *Mestizia*, nè *Intemperanza*, nè *Avarizia*, nè *Povertà* dalle quali ei possa ricever incomodo. Comanda a tutte, e sono sue schiave sebbene prima schiavo foss' egli delle medesime, ed è appunto come si dice di coloro che una fiata sono stati morsi dalla vipera; tutte le fiere che agli altri sono mortifere o dannose, quelli soltanto non possono danneggiare, il veleno della vipera servendo contra quello delle altre fiere d'antidoto. Di fatto, all'uomo dalla *Scienza* incoronato i danni sofferti o tenuti dalle passioni, dalle quali si liberò, servono d'antidoto dei vizj e delle altre miserie umane, onde nulla mai più non gli può nuocere. — Siamo convinti pienamente della verità dei vostri detti; ma chi sono mai coloro, che da quell'altra parte del colle par che discendano, alcuni dei quali colla corona in capo appariscono molto lieti, mentre che gli altri privi di corona sembra che per disperazione si svelgano i capelli, e si graffino le carni, tuttochè da certe femmine vengano trattenuti? — Gl'incoronati sono quelli che sani e salvi essendo arrivati a conseguire la vera *Disciplina* portano in

faccia i segni della contentezza del cuor loro. Quelli che han nudo il capo sono alcuni che disperando di poter salire tanto alto si riducono a menare una misera vita. Altri, poichè non ostante d'aver fatto più volte ricorso dalla *Costanza*, pure nel dritto calle non hanno saputo perseverare, ed altri che dal timor d'errare invasi, o dall'asprezza e dalla lunghezza del cammino atterriti hanno desistito dall'impresa, se ne vanno qua e là vagando incerti per istorte vie lungi dalla vera meta conducenti. — Chi sono quelle femmine che li vanno seguendo ed arrestandone i passi? — Sono le *Tristezze*, le *Molestie*, le *Ansietà*, le *Ignominie* e le *Ignoranze*. Tutti i mali dunque tengono dietro a costoro? — Tutti, e quando nel primo ricinto si fanno seguaci della *Dissolutezza* e dell'*Incontinenza*, non accusano sè stessi d'una così manifesta pazzia, ma con calunnie tentano rovesciarne la colpa addosso alla *Disciplina* e ai seguaci della medesima; tanto sono disgraziati coloro che da questa si allontanano! Di fatto la loro vita è una continua miseria; nè mai possono godere alcuno dei beni ch'essa dispensa. — Per allontanarsene però convien dire che altronde quegli infelici sieno allettati, e che considerino come *beni* cose che realmente non sono. — Pur troppo è così! Tengono essi in conto di *beni* la *lussuria*, l'*intemperanza*, i *bagordi*, *le crapule*, e il menar la vita fra le meretici; in somma fanno consistere il *Sommo Bene* in una vita da bestie... — Diteci per cortesia, chi sono quelle donne che ridendo e festeggiando si avanzano da quella parte? — Sono le *Opinioni* che guidano all'albergo della *Disciplina* coloro che si dimostrano affezionati alle *Virtù*. Voi le vedete qua e là ad allontanarsi un cotal poco dal dritto sentiero, e lo fanno per incamminarvene altri, i quali traviano, danno loro avviso quei che per l'addietro esse avevano guidato, aver già conseguita la felicità. — Come adunque? Le *Opinioni* hanno anch'esse adito presso delle *Virtù*? — Non è lecito alle *Opinioni* di convivere colla *Scienza*; è solamente officio loro di consegnar nelle mani della *Disciplina* gli uomini ch'esse dirigono, il che fatto se ne ritor-

nano addietro per invitarvene e dirigervene altri, nella stessa foggia che le navi deposte le mercatanzie, ond'erano cariche in un porto, se ne ritornano addietro per essere di nuovo d'altre merci caricate. Intendiamo pienamente quanto voi degnato vi siete di spiegarci, e speriamo che favorirete ancora di esporci che cosa venga comandata dal *Genio* a chi è per entrare nella *Vita*. — La vostra curiosità e la pazienza che dimostrate mi fanno sperare che dalla presente nostra conversazione siate per ricavare grandissimo profitto. State però di buon animo, e non dubitate che tutto vi verrà esposto, e non mi dimenticherò nulla affatto di quello che a questa pittura è relativo. — Ve ne rendiamo cordialissime grazie, e vi ascoltiamo. — Rivolgete ora di nuovo lo sguardo a quella *cieca*, la quale sembra aver i piedi su quel sasso globoso, e che v'ho detto poco fa nominarsi *Fortuna*. — Eccoci attenti a rimirarla. — Sappiate or dunque che il *Genio* comanda che a colei non si presti fede; anzi che non si creda stabile, nè sicura, nè propria qualunque cosa da lei venga ricevuta, perciocchè niente si oppone alla medesima, quando le salti il capriccio di levarle da chi le ha ricevute primiero per gettarle in seno ad altri, siccome ella ha costume frequentemente di fare. Per la qual cosa gli uomini sono avvisati seriamente dal *Genio* a non aver in considerazione veruna neppure quei doni, che da lei loro saranno regalati, a non rallegrarsi ricevendoli, nè a rattristarsi vedendoseli tolti. Aggiunge inoltre, che la *Fortuna* mai non si dee laudare, nè biasimare, tutte le operazioni della medesima essendo fatte a caso, nè mai concorrendovi ombra di ragione, nè di consiglio; onde ancorchè talvolta grandiose e belle appariscano ei raccomanda loro che non se ne maraviglino punto, nè si sdegnino, perchè vili e scellerate loro sembrino; altrimenti loro bene starebbe l'essere paragonati a quei banchieri, i quali ricevendo danaro se ne rallegrano quasi che fosse cosa propria, ma quando loro viene ridomandato, se l'hanno per male e si credono dal padrone di quello ingiuriati e maltrattati quasi dimentichi d'averlo ricevuto in deposito a condizione di

restituirlo nel tempo convenuto a chi loro lo ha consegnato. La *Fortuna* suole altrui levare il già conceduto e riconcedergli talora ben presto assai più di quello onde l'avea privato; suole altresì non solamente spogliare gli uomini di quanto loro essa aveva accordato, ma di tutto quello non meno che altronde avevano conseguito; sicchè conclude il *Genio* non se ne disprezzino i doni, ma non si amino troppo; nè troppo tenacemente si tengano abbracciati, perchè se l'ultimo partito è biasimevole e dannoso, lodevolissimo è il primo, come quello che migliora ed amplifica i mezzi onde avanzarci verso la *Felicità*, dopo d'esserci colla *Disciplina* istrutti e risanati. — Dee l'uomo adunque accettar i doni della *Fortuna* come altrettanti mezzi per conseguire gli stabili ed immarcescibili, che dalla *Disciplina* può ricevere. — Appunto perchè ne abbiamo ricavata la salute. — Che cosa intendete voi per *salute* in questo caso? — La vera *scienza* delle cose utili; che è un dono stabile, certissimo, immutabile; perciò il *Genio* comanda anche a tutti gli uomini di ricorrere da questa *Scienza*; e quando saranno costretti di passar vicino a quelle altre femmine già mentovate, come sono la *Dissolutezza* e l'*Incontinenza*, vuole che immantinente rivolgano i passi altrove, nè diano alle medesime ascolto finchè arrivati non sieno alle soglie della *falsa Disciplina*. — Da questa comanderà altresì il *Genio* che immediatamente l'uomo sen fugga. — No: anzi gli raccomanda al contrario che si trattenga e conversi con essa alquanto per ricavarne tutto quel che ha di buono, giacchè prodigar lo suole a chi seco lei fa qualche dimora. Di tali acquisti gli uomini si serviranno come d'un' ottima provvisione pel lungo viaggio che resta loro da fare; il che eseguito debbono per consiglio del *Genio* abbandonar la *falsa Disciplina*, e salire per la più corta al ricinto della *vera*. Eccovi, o Signori, quanto dal *Genio* viene agli uomini in sul nascere loro prescritto. Felice chi ubbidisce! ma altrettanto infelice poi chi opera a rovescio, o non si cura d'eseguirne gli ordini con diligenza e con puntualità. Dopo d'aver questi ultimi trascinata miseramente una disgraziatissima vita,

fra le calamità più vergognose e più terribili se ne morranno. — Da quel che vedo siamo arrivati felicemente voi colla dimostrazione e col saggio discorso, noi coll' attenzione e con utile e piacer grandissimo al termine della interpretazione delle pitture in questa maravigliosa tavola contenute, del che non occorre che per noi vi si dica quanto mai tenuti vi siamo; con tutto ciò maggiormente paghi e contenti ce ne partiremo, se vi degnerete di sgombrar la mente nostra d' alcuni dubbj, di dissipare alcune leggerissime nubi che ci lascerebbero in qualche oscurità. — Mel recherò a gloria, nè v' asconderò punto di quel che io mi sappia ove continuar vogliate ad ascoltarmi, e i dubbj vostri proponiate. — Il *Genio* comanda agli uomini di conversare colla *falsa Disciplina* per far qualche acquisto, e che cosa mai di buono si può acquistare da colei? — Le lettere, le belle arti, e le matematiche, studj lodati da Socrate e da Platone (uomini amendue quasi divini pel saper loro) perchè sono come altrettanti freni onde i giovinetti vengono tenuti per lo dritto sentiero, e loro si toglie l' agio di darsi ad altre occupazioni perniciose. — Sono poi tanto assolutamente necessarj tali acquisti, che l' uomo senza dei medesimi non debba sperar d' arrivare alla *vera Disciplina*! — Tale assoluta necessità non evvi; per altro riescon utili sebbene poco o nulla contribuiscano a renderci migliori. — Parmi che qui voi vi contraddiciate. Se sono utili, e come mai non contribuiscono a renderci migliori? — Senza lettere gli uomini possono riuscir ottimi, ond' è chiaro che non sono indispensabili per chi ottimo vuol divenire, sebbene recar possano qualche utilità, siccome più evidentemente io dimostrerò con un esempio. Perchè da noi si sappiano certe cose, se non possediamo la lingua nella quale sono scritte, può esserci utile uno che ce le interpreti; che se già le sapessimo più non abbisogneremmo d' interprete per discorrerne a nostro talento. Così è delle lettere e delle matematiche: sono interpreti di certe cose che non sappiamo; ma riescono inutili rispetto a quelle che di già possediamo; dunque a renderci migliori possono essere inutili. — Sem-

brami però che i letterati e i matematici debbano essere più atti degli altri uomini a renderci migliori. — E perchè mai vi saranno essi più atti? Non lí vediamo noi forse soggetti ad ingannarsi nella cognizione del *bene* e del *male*? Sono forse meno infangati nei vizj i matematici che verun' altra specie di persone?.Nulla vieta all' erudito, al letterato, al dotto l'inebriarsi, l'esser intemperante, avaro, ingiusto, traditore; il che equivale ad essere sciocco ed insensato. — Convien confessare che non pochi letterati sono quali pur ora voi diceste. — Convien dunque confessare pur anco poter non darsi che a cagione della letteratura gli uomini diventino migliori. — Ma spiegatecene più chiaramente la cagione; mentre che nel quadro noi li vediamo collocati nel secondo ricinto come uomini che si accostano alla *vera Disciplina.* — E qual pro ricavano essi da tal cosa? Non vediamo noi altresì molti dal primo ricinto a passare tosto nel terzo, cioè di mezzo alla *Dissolutezza*, e a tutti i vizj spiccarsi e volar in braccio alla *vera Disciplina*? Costoro si lasciano pur dietro alle spalle i matematici? — Possiamo però eccettuarne gli zotici, e gli affatto indocili ed ostinati come sono i matematici stessi che alla *vera Disciplina* mai non arrivano, perchè coloro che sono nel primo ricinto hanno sopra dei letterati il vantaggio *di non dissimulare che ignorano quello che non sanno*, in vece che nel secondo ricinto *non si sa certamente quello che pur si presume di sapere*; e infinattanto che costoro non abbiano deposta una sì ridicola ed ingiusta presunzione, caso non v'è che possano mai essere promossi al consorzio della *vera Disciplina.* Voi sapete oltracciò che anche le *Opinioni* passano dal primo ricinto liberamente nel secondo con essi; quindi è che i letterati non sono punto migliori degli altri uomini, salvo che si pentano e si persuadano di non aver ancora abbracciata *la vera*, ma soltanto la *falsa Disciplina* che gl'inganna. — Se la cosa è così, i letterati senza la condizione da voi indicata non possono arrivare alla *Felicità.* — Ben v'apponete. Ora, signori miei, fate in maniera che dalle cose fin qui divisate ognuno di voi ricavi il dovuto pro-

fitto, nè mai più le lasci svanire dalla memoria, anzi del continuo le vada meditando. -- Adopreremo ogni diligenza in quello che da voi inculcato ci viene; ma di grazia non ci abbandonate finchè non sappiamo da voi perchè non siano *beni* quelle cose che gli uomini ricevono dalla *Fortuna*, come per esempio la *vita*, la *sanità*, le *ricchezze*, la *gloria*, la *prole*, le *vittorie*, e le altre cose simili; di poi perchè non sieno *mali* le opposte alle anzidette, come il *biasimo*, le *malattie*, la *povertà*, la *morte*. Al corto mio intendimento ciò sembra cosa troppo assurda, stravagante, incredibile. -- Eccomi pronto a compiacervi, purchè rispondiate alle mie interrogazioni esponendo con tutta schiettezza il vostro parere. Vedendosi da voi un uomo a viver male, giudicate che per quel tale la vita sia un *bene*? — A dir vero ei sembra per esso un *male*. — E come mai sarà dunque un *bene* il vivere? La vita è dunque un *male* per se medesima, posto che sia un *male* per colui che vive male. — Ma il viver bene sembra pure un *bene*? — Ecco in qual maniera la vita dicesi da voi *bene* e *male*. — So però che una cosa medesima non può essere *bene* e *male* ad un tempo, altrimenti così essendo l'utile sarebbe dannoso, e le cose da fuggirsi sarebbero le stesse che quelle da seguirsi. Ma in che guisa mai non è *male* il vivere a colui che vive male? --- Non par egli a voi che il *vivere* e il *male* considerare si debbano come due cose distinte? — A me sembra veramente così. — Sicchè la *vita* non è un *male*, perchè se fosse un *male* il sarebbe anche senza dubbio per coloro che vivono *bene*. Dappoichè essi avrebbero una cosa per sè medesima cattiva che è la *vita*. — Io non saprei trovar replica a quello che voi dite. — Concludiamo adunque che siccome tocca di *vivere* tanto a coloro che *vivono bene*, quanto a chi *vive male*, così il *vivere* si dee considerare come *nè bene nè male* nella stessa maniera che si considera come nè morboso, nè salubre il taglio e la cauterizzazione in pro degli infermi. Ma passiamo ad un' altra quistione. Che cosa si bramerebbe da voi maggiormente? *viver male*, oppur *santamente e gloriosamente morire?* — Piuttosto *mo-*

rire gloriosamente. — Sicchè neppur il *morire* è un *male*, giacchè per lo più scegliere si dovrebbe piuttosto il *morire* che il *vivere*. Ora applichiamo lo stesso ragionamento alla malattia e alla sanità, tanto più che più sovente è meglio non esser sano; applichiamolo alle ricchezze posto che veggiamo innumerabili carichi di ogni beni di fortuna vivere malissimamente. — Pur troppo è vero che di questi il numero è grandissimo. — Dunque le ricchezze non contribuiscono punto al *ben vivere* di costoro, mentre che sono malvagi, dunque non sono le ricchezze che rendono buoni e ben costumati gli uomini, ma bensì la *Disciplina*. — Tale è anche il mio parere, giacchè le ricchezze non sono capaci di render migliori coloro che le posseggono. Innumerabili uomini poi dovrebbero pel meglio loro non aver ricchezze, posto che non se ne sanno servire; il che essendo così giudicheremo noi essere un *bene* quello che sarebbe assai meglio che non fosse dal maggior numero posseduto? — No; ma non mi negherete nemmeno che bene e felicemente vivrà chiunque saprà servirsi bene, opportunamente e con prudenza delle ricchezze, come vivrà male chi non saprà servirsene bene. — Non lo negherò, ma questo ci condurrà a concludere, come già più volte abbiamo fatto, le ricchezze non doversi desiderare avidamente come un *bene*, nè interamente disprezzare e fuggire come un *male*, quantunque non vi sia nulla che tanto perturbi, inquieti e pregiudichi quanto il credere che la felicità consista nelle ricchezze e negli onori che da queste procedono. Gli uomini in tal caso daunosi a credere non doversi ricusar di commettere qualunque sceleraggine, qualunque empietà per conseguire le ricchezze e gli onori appunto, perchè ignorano cos' è il vero *bene*, e non sanno che questo non può risultare dal *male*. — Pur troppo veggiamo pieno il mondo di persone opulentissime arrivate a tal condizione col mezzo delle più sozze e vergognose operazioni, come sono i tradimenti, le ruberie, gli omicidj, le calunnie, le prepotenze, le frodi, ed altre cose di tempra ugualmente cattiva. — Se dal nostro dire s' è ricavato che dal *male* non proviene il *bene*,

e se le ricchezze sono parte delle sceleraggini, necessariamente le ricchezze non sono il vero *bene.* — Il vostro argomento convince. — D'altra parte col mezzo di malvage operazioni acquistar non si possono nè la giustizia, nè la sapienza, come non si può cadere mediante le buone operazioni nè nella ingiustizia, nè meno nella stolidezza, stante che le nominate qualità virtù e vizj non possono star insieme uniti; onde nulla dee importare che un uomo sia opulento, che riporti la vittoria contra dei proprj nemici, che venga onorato, e che simili altre cose possegga, sebbene egli sia di mal costume ed empio, avendo noi concluso che tali cose non sono nè *bene* nè *male*: importare ci dee bensì di sapere che *la sola sapienza è bene, e la sola ignoranza è male.* — Il tuo saggio favellare, o Sofronimo, abbastanza ci ha su questa maravigliosa pittura ammaestrati, ed è tempo ormai che paghi e a te in perpetuo obbligati in pace ti lasciamo.

PENSIERI

DI ALTRI PITAGORICI

§ I.

Idea fondamentale della filosofia morale pitagorica (da Ipotamo di Turio) (1).

« Fra gli animali altri sono capaci di beatitudine, ed altri nol sono. Ne sono capaci quelli che trovansi dotati di ragione, perocchè la beatitudine non può sussistere senza la virtù: ma la virtù non si ravvisa se non in un soggetto dotato di ragione. Gli animali poi incapaci di beatitudine son quelli che mancano di ragione. Nella stessa guisa che colui il quale manca della vista non può essere capace alle opere che richieggono questo senso, così i soggetti privi di ragione non possono compiere le opere che richieggono l'esercizio della virtù. »

« Nell'animale ragionevole la beatitudine forma l'opera, ossia il frutto della medesima; la virtù poi serve come arte o mezzo a compiere quest' opera. »

« Nei soggetti dotati di ragione altri hanno una perfezione assoluta, e diconsi perfetti in se stessi, ed altri non hanno che una perfezione relativa. Il primo genere di perfezione compete a colui che non abbisogna di veruna cosa esterna tanto per esistere, quanto per esister bene. Tale è Dio. Il secondo genere poi di perfezione si verifica in colui che può bensì essere beato, ma che abbisogna delle cose esterne, come appunto è l'uomo. »

« Fra i soggetti capaci di perfezione relativa, altri sono dotati di capacità naturale, e questi sono coloro che sortirono un buon naturale ed un retto con-

(1) Collezione degli *Opuscula mithologica physica et ethica graece et latine seriem earum.* — Amstelodami, apud Henricum Wetsteuium 1688 pagina 658 alla 665.

siglio. Essi abbisognano dei sussidj esterni oltre i proprj: i proprj sono il buon naturale ed il buon criterio; gli esterni consistono nella convivenza sotto un retto ordinamento di leggi e nella compagnia di uomini probi. »

« Altri poi mancano o dell'uno o dell' altro sussidio, o di amendue. Così un uomo di pravo ingegno manca di virtù e di capacità propria. Colla mancanza poi delle buone leggi e della buona convivenza manca degli esterni sussidj. Gli uomini perfetti altri lo sono per natura, ed altri lo sono per il loro modo di vivere. Per natura sono coloro che sortirono un buon naturale e possono dirsi dotati di capacità virtuosa; locchè nella natura originaria di chiunque costituisce la perfezione della sua capacità. Così la perfezione dell'occhio consiste nella natura o temperamento del medesimo. Nella stessa guisa la perfezione dell'uomo consiste in questo buon naturale, ossia in questa capacità di originaria disposizione. »

«Gli uomini poi perfetti per la loro vita sono coloro che non solamente sono nati con un buon naturale, ma eziandio che riescono ad essere effettivamente beati, perocchè la BEATITUDINE COSTITUISCE LA PERFEZIONE DELLA VITA UMANA. »

« La vita altro non è che il complesso e l'ordine delle azioni: il giugnere al fine delle medesime forma la beatitudine, e però ciò si fa colla virtù e colla felicità: quella per l'uso, questa per il successo. »

« Ma Dio non è renduto beato nè per alcuna virtù appresa da chi che sia, nè per una felicità da sì fatta esterna virtù derivante. Imperocchè egli per natura sua è del pari buono che beato; e sempre fu e sarà tale; e tale non cesserà mai di essere perchè perire non può. L'uomo per lo contrario per natura sua propria non può essere buono e beato, ma egli abbisogna della disciplina e della buona fortuna: la prima formante le virtù, perchè sia buono: la seconda per potere ottenere la felicità e divenir beato. Per la qual cosa la beatitudine umana viene costituita e da altri giudicata col lodare la virtù e col predicare la felicità. La virtù viene acquistata per dono divino, e la felicità per la fortuna umana. »

« Le cose divine e celesti differiscono tanto dalle cose mortali e terrene, quanto le cose migliori differiscono dalle peggiori. Per la qual cosa chi segue gli Dei divien beato; chi segue i mortali diventa misero.»

« All' uomo dotato di prudenza la felicità è cosa conveniente ed utile: conveniente perchè conosce come agir si debba, utile perchè pone la cognizione in atto coi fatti da lui praticati. Bello è dunque il vivere quando la prudenza si congiugne colla felicità, perocchè ivi l' uomo prendendo la virtù di mira come stella polare, e condotto da prospero vento, pone in opera questa virtù. Così facendo egli non solamente seguirà Dio, ma anche unirà il bene umano col divino.»

« La differenza del bene o del mal vivere deriva eziandio dalle affezioni e dalla pratica delle opere. Ogni affezione è onesta o turpe: parimente ogni opera produce o bene o male. L' affezione onesta è quella che partecipa della virtù, l'affezione turpe è quella che partecipa del vizio. Quanto alle opere, quelle sono buone le quali riscontransi nella felicità; le cattive poi sono quelle in cui incontransi infelicità Le buone sono compiute dalla ragione che conseguisce il suo fine; le cattive non lo conseguiscono. ».

« Per la qual cosa la virtù non solamente deve essere imparata, ma eziandio posseduta ed applicata alla sicurezza ed al miglioramento delle famiglie e delle repubbliche, e soprattutto alle utili riforme. Delle cose preclare non solo il possesso, ma anche l'uso seguir dobbiamo. Le quali cose avverranno se a taluno tocchi in sorte di vivere in una repubblica bene costituita, locchè io chiamo in certa guisa il *corno di Amaltea.* Solamente nel retto ordinamento delle leggi sta il tutto: fuori di questo ordinamento ogni bene dell' umana natura nè si può acquistare, ed acquistato non si può mantenere. Questo ordinamento contiene in se stesso tanto la virtù quanto la via stessa alla virtù. Ciò si dimostra pensando che in tale ordinamento da una parte vengono prodotti uomini di buona indole, dall' altra i buoni costumi, i buoni studj, le acconce leggi, e però regnano la pietà ed il vivere perfetto. Per la qual cosa onde vivere internamente

tranquillo ed esternamente felice riesce necessario di vivere e morire in una ben ordinata repubblica. »

« La ragione di questa conclusione vien renduta manifesta pensando che l' uomo forma parte della società, e per questa ragione egli vien renduto perfetto non solamente coll'essere semplice socio; ma col mostrarsi socio probo. Alcùne cose si trovano nei più e non nell' uno; alcune nell' uno e non nei più: alcune poi sì nei più che nell' uno, e per conseguenza si trovano nell' uno perchè si trovano nei più. L'armonia di fatto, il concento, il numero si riscontrano nella pluralità, imperocchè niuna parte di tutte queste cose può costituire il tutto. »

« L' eccellenza della vista e dell' udito, la velocità dei piedi esistono nell' uno; ma la tranquillità e la potenza dell' animo si ravvisa sia nell' uno, sia nei più, sia nel tutto, sia nell' universo; e però tali beni sono nell' uno, perchè sono nei più, e sono poi nei più perchè derivano dal tutto e dall' universo. »

« La costituzione della natura del tutto costituisce le singole parti, e la costituzione dei singoli compie la costituzione del tutto e quindi dell' universo. Ciò vien fatto perchè per se stessa la natura è bensì un tutto particolareggiato, ma non è parte di questo tutto. Se di fatto non esistesse il mondo, non esisterebbero nè il sole nè la luna, nè le stelle fisse o erranti. Da che poi il mondo esiste, tutte queste cose singolari vi si riscontrano. Nella stessa natura degli animali si verifica questa condizione, perocchè se l'animale non esistesse non apparirebbero nè l' occhio, nè la bocca, nè le orecchie; ma dopo che l'animale esiste, tutte e singole queste cose si ravvisano. Come dunque il tutto ha relazione attiva colle parti, così la potenza del tutto ha relazione colla potenza della parte. »

« E siccome senza l'armonia e la divina cura del mondo le cose esistenti non potrebbero durare nel loro stato, così senza il retto ordinamento delle leggi nella città niun cittadino riuscir potrebbe buono e beato. Lo stesso accade nella vita animale, perocchè senza della salute dell'animale nè il piede nè la mano potrebbero goder vigore e sanità. E come la possanz

vitale del mondo risulta dall'armonia, così la sanità ed il vigore della città risulta dal buono ordinamento delle leggi. Le parti poi di ogni particolare complesso si riferiscono al tutto ed all'universo: e come la forte dell'occhio si riferisce al complesso di tutto il corpo, così le diverse parti del gran tutto si riferiscono alla gran causa dall'universo. »

§ II.
Schiarimento di Eurifamo (1).

« La vita perfetta dell'uomo siccome sta al disotto a Dio, perchè in se stessa non è perfetta, così sta sopra ai bruti, perocchè è partecipe della virtù e della beatitudine. Dio non abbisogna di verun sussidio esterno, perocchè per natura sua è buono, è beato, è per se perfetto. Così pure al bruto non occorre il sussidio della ragione: mancando i bruti di ragione, essi mancano della scienza delle loro azioni. »

« Ma l'uomo si regge in parte col proprio consiglio, ed in parte egli abbisogna del divino soccorso. Essendo dotato di ragione egli può conoscere le cose oneste e turpi, può ricevere le ispirazioni del cielo e comprendere gli Dei altissimi, e così essere divinamente aiutato. Perchè poi egli è dotato di volontà e di consiglio, per cui può praticare la virtù o i vizj, venerare o essere avverso agli Dei, egli si considera dotato di libertà. Da ciò ne viene che egli può conseguire tanto la lode e l'onore, quanto il vituperio e l'ignominia a misura che egli pratica o la virtù od il vizio. »

« Niun fatto vi ha che possa essere più degno ed accetto al mondo ed agli Dei quanto la composizione di una città bene ordinata e la formazione delle buone leggi e della buona repubblica. Imperocchè ogni uomo essendo individualmente impotente a dare a se stesso un ottimo vivere, ciò non ostante egli fu renduto attissimo a costituire un'intera e perfetta società. La vita umana è simile ad una lira in ogni parte perfetta ed accurata: e siccome una lira ricerca tre cose, cioè

(1) Detta collezione, pag. 665, 669.

l'apparato, la composizione ed il tocco musicale, così la vita umana abbisogna di queste tre cose. Coll'apparato s'intende il complesso di tutte le parti componenti, come le corde e gli altri pezzi, per sostenere e far rendere il suono; colla composizione si intende la mutua proporzione degli accordi. Colla pulsazione finalmente s'intende il moto impresso a tutto lo stromento. Parlando dell'uomo, l'apparato consiste nel giusto numero delle cose necessarie alla vita. Necessarie poi alla vita sono la sanità corporale, le ricchezze, gli amici, la gloria. La composizione poi consiste nel temperamento di tutte queste cose secondo l'ordine della virtù e delle buone leggi. La pulsazione finalmente, ossia il movimento di queste parti, consiste nello scambievole commercio fatto in modo che a guisa di vento propizio la virtù cammina al suo fine senza incontrare avversità. »

« La beatitudine non consiste nel fare astenere l'uomo dalla meta liberamente proposta, ma bensì nel conseguirla. »

« L'uomo vien renduto perfetto parte coll'opera sua e parte coll'opera altrui, e ciò o per natura o per la propria condotta. Per natura se nacque buono; per la propria condotta, se egli divenga beato. La beatitudine costituisce la somma e la perfezione de' beni umani; donde ne viene che le due parti della vita vengono costituite dalla virtù e dalla felicità corporale, ed amendue unite formano il complesso animale. Volere le cose oneste e sopportare le gravi è proprio della virtù, così il desiderato compimento dei consigli e il fine delle operazioni è posto nella felicità. Siccome un duce vince col valore e colla fortuna, e siccome un nocchiere felicemente naviga coll'arte e col vento propizio; siccome l'occhio ben vede e colla propria facoltà e colla luce prestata, così eccellentissima vien renduta la vita umana colla virtù e colla felicità. »

§ III.
Delle affezioni e delle passioni (da Iparco) (1).

« Siccome brevissimo è il tempo della vita umana paragonato coll'eternità, così una bellissima peregrinazione stabiliranno gli uomini se si proporranno di vivere colla tranquillità dell' animo. Ciò conseguiranno se soprattutto conosceranno bene se stessi come mortali e fatti di carne e dotati di un corpo soggetto ad offese ed a morte, e se stessi esposti a mali gravissimi fino al fiato estremo. »

« Incominciamo pertanto a parlare delle cose che riguardano il corpo. Queste sono le pleuritidi, malattie de' polmoni, frenitidi, podagre, mali di vescica, dissenterie, letarghi, epilessie, ulceri putredinose ed altri infiniti morbi. Ma all' animo molto maggiori e gravi cose accadono. Tutto ciò che vi ha di scellerato, di vizio, di peccato e di empietà nella vita degli uomini tutto trae il suo principio dalle perturbazioni dell' animo. Imperocchè per immoderate e da natura aliene cupidigie molti in isfrenati impeti caddero, nè poterono raffrenare o nelle figlie o nelle madri turpissime libidini. Che più? Molti genitori non istrozzarono forse i loro proprj figli? »

« Riferirò io forse le calamità che d'altronde derivano, come i diluvj, le siccità, i cocenti calori, l'inclemenza del freddo e talvolta la peste nata dallo squilibrio dell' aria, le fami e i varj casi per cui intere città vengono desolate? Tutte queste cose conosciamo essere incerte ed instabili, e quindi nel mondo non trovarsi nella sorte umana niente di fermo, di perpetuo e di immobile. »

« Le quali cose ponderando e assai bene entro noi stessi pensando che le cose date a noi non possono essere durevoli, noi con buon animo viveremo e fortemente sopporteremo i casi che accadono. »

Taluni fingendosi migliori e durevoli le cose compartite o dalla natura o dalla fortuna, e non quali

(1) Pag. 669.

realmente sono, trovandosi subitaneamente privati di tali pegni, si gettano in gravi e turpi costernazioni di modo che vivono in un modo acerbissimo e miserissimo. Ciò si vede o nella perdita delle ricchezze, o nella morte degli amici e dei figli, o nella perdita di altre cose che tenevansi assai care. Allora piangendo ed esclamando, se stessi soltanto proclamano infelici e miserissimi, dimenticando che altri molti incontrarono sventure simili a quelle da loro provate, nè pensando alla vita degli uomini di tempi andati ed a quante calamità e miserie molti sono andati soggetti, ed anche presentemente soggiacciono alle medesime. »

« Per la qual cosa noi ci ridurremo a tranquillità se dalla storia a noi pervenuta considereremo che molti, perdute le ricchezze, rimasero salvi quando caddero per loro motivo in mano dei ladroni o di un tiranno, molti eziandio essere stati odiati da quelli stessi che furono da loro amati: nè pochi da figli e da amici carissimi essere stati uccisi: in breve, se la nostra vita paragoneremo colla altrui assai più infelice, e considereremo tutte le umane sventure viveremo assai più tranquilli. »

« Al certo quello che si sente uomo non deve solamente pensare che gli altrui mali siano sopportabili, ma deve considerare egualmente i suoi del pari sopportabili, perocchè tutta la vita si vede piena di disgrazie. Ma coloro che smodatamente piangono e gridano, oltrechè non ricuperano le cose perdute, nè a vita richiamano il morto, gettano il loro animo in maggiori perturbazioni. »

« Tutte queste cose considerando, noi dobbiamo con tutti i nostri sforzi avvezzare l'animo nostro e purgarlo dalle macchie inveterate, e colla filosofica dottrina sgombrarlo dalle male opinioni. Ciò ne verrà fatto se porremo in pratica la prudenza e la temperanza, e la presente fortuna sopporteremo di buon animo, e più cose non disidereremo. Imperocchè coloro che assai cose abbracciano non pensano mai di dover finire la vita. E perchè ciò non avvenga, godiamo dei beni che ci stanno sotto la mano, e per mezzo della filosofica gravità ci libereremo dalla smodata cupidigia delle turpi cose. »

§ IV.
Continuazione (da Teage) (1).

« L'animo umano è costituito in modo che una parte di lui si è la ragione. Un' altra si è l'iracondia, la terza il desiderio. La ragione presiede alla cognizione; l'ira alla forza esterna; finalmente il desiderio al volere (2). Allorchè dunque queste tre facoltà in un sol complesso vengono rattemperate, allora nascono la virtù e la concordia. Per lo contrario quando fra se vengono disgiunte nascono il vizio e la discordia. »

« Ed in vero tre cose sono necessarie alla virtù, cioè la ragione, il potere operare ed una buona deliberazione. Colla prudenza viene ben ordinata la ragione, perocchè si contrae l' abitudine del giudizio e della contemplazione. L'ira acquista il carattere di fortezza, la quale nasce dall'abitudine di resistere e di sopportare le cose gravi. Al desiderio vien prestata la temperanza, la quale consiste in una certa moderazione degli appetiti corporali. In complesso finalmente ne sorge la giustizia intera dell'animo. »

« Malvagi poi vengono resi gli uomini, o per la malizia, o per l'intemperanza, o per la ferocia. Oltrecciò ingiustamente agiscono o per causa di lucro, o per causa di voluttà, o per causa di gloria. La malizia si riferisce alla ragione, parte prevalente dell'animo: e siccome la prudenza viene paragonata ad una arte buona, così la malizia vien paragonata ad una arte cattiva, e ciò perchè va macchinando inganni ingiuriosi ad altri. Così pure l' intemperanza viene riferita al desiderio, perocchè il suo opposto, cioè la continenza, consiste nel moderare gli appetiti, e nel non moderarli consiste l'incontinenza. Finalmente la ferocia si riferisce all' ira, perocchè quando taluno reca un male non a guisa di uomo, ma a guisa di fiera, tale maniera dicesi ferocia. »

(1) Pag. 681 684.

(2) *Il nosce velle et posse* distinti dal celebre Vico, e che formano tutto intero l' uomo, sono qui annotati e distinti anche da *Teagene pitagorico*.

« Da tutte queste affezioni nascono molti effetti e fini conseguenti; e siccome l'avarizia è figlia della malizia, così alla ragione, prevalente parte dell'animo, si riferisce la malizia, nella stessa guisa come all'ira, ossia all'avversione o all'odio appartiene l'ambizione; così l'ira, quando è resa eccessiva, produce la ferocia. Finalmente siccome il desiderio delle cose corporali appartiene alla facoltà di desiderare in generale, così quando è eccessiva partorisce l'intemperanza. Per la qual cosa siccome per queste cause operiamo ingiustamente quando oltrepassano certi limiti, così pure opereremo giustamente quando questi limiti saranno rispettati. »

« Di fatto egli è proprio della virtù di beneficare e di giovare; del vizio di mal fare e di nuocere. E siccome altra delle parti dell'animo comanda ed altra serve, e rispettivamente in questo comando ed in questa obbedienza si riscontrano i vizj e le virtù, così ne segue che le virtù possono essere in parte imperanti, in parte obbedienti, e così in parte divengono miste. »

« La prudenza comanda, e la fortezza e la temperanza obbediscono. Finalmente la giustizia risulta dalla mistura e dal complesso di queste virtù. La materia, ossia il soggetto sul quale agiscono le virtù, sono le affezioni naturali dell'uomo. Di queste affezioni o perturbazioni altre sono deliberate ed altre no; altre sono abbracciate dalla volontà, e con lei congiunte, ed altre sono respinte ed avverse. Il piacere è congiunto, ossia abbracciato dalla volontà, il dolore è disgiunto e respinto. Su queste leggi gli uomini civili adattano le loro regole in modo che venga esercitata una giusta libertà. »

« Ma la mente, collocata in cima come in una specula da ogni parte trasparente, va investigando la scienza delle cose che sono, e ciò fa onde potere dopo l'investigazione e l'acquisto far uso di sempre migliori e più eminenti prerogative. Perocchè la cognizione delle cose divine e delle altre eminentissime, forma il principio, la causa e la norma della vita beata. »

§ V.
Delle virtù e dei vizj (da Teage) (1).

« L'animo umano è così costituito che una parte di lui sta nella ragione, la seconda nell'amore, la terza nell'odio. La ragione presiede alla cognizione, l'odio al vigore, l'amore all'appetito. Quando queste tre cose vengono fra loro composte e regolate in un'istessa azione, allora si producono la concordia e la virtù nell'animo: Per lo contrario, quando fra loro si disciolgono e si pongono in contrasto, nascono il vizio e la discordia. »

« Alla virtù poi sono necessarie tre cose, vale a dire la ragione, la facoltà di operare e la deliberazione. La cognizione è quella facoltà colla quale contempliamo le cose e giudichiamo. La forza esecutrice risulta dal vigore e dalle cagioni per le quali noi ci portiamo ed operiamo sulle cose ed in quelle dimoriamo. Finalmente la deliberazione sta a guisa di mani dell'anima per le quali afferriamo le cose. »

Allorchè l'intelletto modera le parti dell'animo prive di ragione si producono la tolleranza e la continenza: quella regola la fatica, questa raffrena i piaceri. Per lo contrario quando le parti prive di ragione comandano all'intelletto, ne nascono la mollezza e l'incontinenza: quella fugge le fatiche: questa è vinta dai piaceri. Ma allorchè la parte migliore dell'anima presiede e comanda, e la deteriore ubbidisce e segue, e se fra loro sono consentanee, allora tutto il bene per tutto l'animo esiste. »

« L'amor del piacere quando segue la ragione fa nascere la temperanza, l'odio al dolore nell'istessa guisa fa nascere la fortezza: allorchè poi le parti tutte seguono la ragione, nasce la giustizia. Con questa si distinguono tutte le virtù e tutti i vizj dell'animo. La virtù perfetta e suprema risulta da un certo ordinato tessuto di tutte le parti dell'animo, e siccome in questo esistono tutti i beni dell'animo, così senza di lui

(1) Detta collezione pag. 681 684.

esistere non possono. Per la qual cosa la giustizia fra li Dei e fra gli uomini ottiene una grande possanza. Questa virtù contiene la comunione del tutto e dell'universo sì fra gli uomini che fra gli Dei. »

« Fra i celesti essa è la Temide; fra gli inferi essa è la Dice: fra gli uomini poi assume il nome di legge. Tutte queste cose indicano che la giustizia costituisce la suprema virtù.

« Allorchè poi la virtù si occupa nel deliberare saviamente, assume il nome di prudenza. Allorchè poi è impiegata nel sopportare le gravi cose assume il nome di fortezza. Quando essa modera i piaceri si chiama temperanza. Quando si esercita nel non lucrare indebitamente e nel non recare altrui ingiuria, assume il nome di giustizia. »

« Il conseguire una cosa o secondo la retta ragione od oltre la retta ragione, forma le azioni decenti o indecenti, ossia il conveniente o lo sconveniente. Dello sconveniente esistono due specie, le quali consistono nel troppo o nel poco; ma la virtù porta l'abitudine della convenienza, per la qual cosa contiene il sommo ed il mezzo delle azioni umane. »

« La virtù dei costumi si esercita nelle mozioni dell'animo: le supreme vengono ridotte al piacere e al dolore. La virtù non consiste nello spegnere nell'animo le passioni, ma bensì nell'acconciamente ordinarle. Imperocchè la sanità che consiste nel buono contemperamento delle corporali facoltà non esige che il freddo, il caldo, l'umido ed il secco vengano tolti di mezzo, ma bensì che la loro azione venga mescolata e moderata. Così pure nella musica essa non nasce se venga tolto il grave e l'acuto, ma bensì se acconciamente vengano frammisti, perocchè si toglie la discordia delle voci e nasce il concento. Similmente frammezzando acconciamente il caldo ed il freddo, l'umido ed il secco, nasce la sanità ed il morbo perisce. Nella stessa guisa l'amore e l'odio rettamente composti tolgono i vizj, e danno l'essere alle virtù ed ai buoni costumi. »

« Egli è sommamente proprio dei costumi virtuosi l'ufficio che viene nelle cose oneste prestato dalle

deliberazioni. Si può usare della ragione e della forza senza la virtù, ma usare non se ne può senza del consiglio, peroechè il consiglio indica la dignità dei costumi. Colla forza dell'animo si comanda all'odio, con quella della ragione si comanda all'amore, con ciò si producono la continenza e la tolleranza. Per lo contrario in chi manca di ragione l'energia sospinta dagli stimoli produce l'incontinenza e la mollezza. Tali affezioni dell'animo per altro sono imperfette virtù ed imperfetti vizj, e siccome la ragione è per se stessa cosa sana, così le parti dell'animo prive di ragione sono ammalate. »

« In generale la composizione delle parti dell'animo non appartenenti alla ragione, colla stessa ragione costituisce la virtù. Quando poi il piacere ed il dolore vengono regolati colla norma della convenienza, essa virtù viene posta in opera. Imperocchè la vera virtù altro non è che l'abitudine della convenienza, la quale è posta fra il troppo e il poco. Il decoro e l'indecoro, ossia il conveniente e lo sconveniente stanno fra loro come l'eguale e l'ineguale, il regolato ed il confuso. L'eguale ed il regolato sono finiti; l'ineguale ed il confuso sono infiniti. Le parti delle cose ineguali si riferiscono al mezzo e non iscambievolmente l'una all'altra. Imperocchè ottuso si dice l'angolo che è maggiore del retto, e acuto si dice quello che ne è minore. »

« Così pure maggiore è quella linea retta che supera l'altra che è condotta dal centro; parimente più lungo è il giorno quando supera quello prestato dall'equinozio. »

« Le malattie pure nascono o per eccesso di caldo o per eccesso di freddo del corpo umano; e perciò col sorpassare il giusto temperamento di mezzo. Ciò che dicesi di tutte queste cose fisiche si verifica anche nelle cose dell'animo e particolarmente nella proporzione delle sue affezioni. »

« Così nel sopportare le cose gravi, siccome l'audacia va al di là di quel che conviene, così pure l'ignavia sta al disotto e pecca nel meno. E siccome la prodigalità va al di là di quel che conviene nello spendere, così la non liberalità sta nel meno e nel disotto

della giusta misura. E siccome nell'impeto della collera l'ira naturale oltrepassa la conveniente misura, così la stupidità sta al disotto. Simile è il rapporto di tutte le altre affezioni fra loro opposte. Parlando della virtù, siccome si è detto che essa consiste nell'abitudine di ciò che conviene, ossia nella convenienza e nel giusto mezzo delle passioni, così non deve essere nè stupida nè smodatamente appassionata; imperocchè lo stupore, siccome rende l'animo immoto e languido a ben operare, così la smoderata passione lo rende confuso ed imperito. Per la qual cosa la passione nella virtù deve transitoriamente trasparire come l'ombra e la linea nella pittura. Dai buoni colori deve risultare ciò che è vivo e tenero e che esprime il vero naturale. Nella stessa guisa le passioni dell'animo vengono animate dall'impeto e dall'istinto della virtù naturale, imperocchè la virtù, siccome sorge dal vigore delle passioni dentro certi limiti, così quando è nata si congiunge con esse nella stessa guisa che dal grave e dall'acuto nasce il concento, dal caldo e dal freddo la temperatura, e dal grave e dal leggero nasce l'equilibrio. Non si debbono dunque torre dall'animo le passioni, perocchè ciò va contra allo scopo e conduce all'inazione, ma bensì nell'uomo dotato di ragione conviene acconciamente comporre queste passioni giusta la convenienza e la mediocrità.

§ VI.
Della sapienza (da Archita) (1).

« Tanto la sapienza a tutte le umane cose sovrasta, quanto la vista ai sensi corporei, quanto la mente alle altre facoltà dell'anima, quanto agli astri il sole. Come col vedere abbracciare si possono molte e svariate cose anche poste da lontano, le quali dagli altri sensi non possono essere raggiunte, così la mente coll'apprendere e col ragionare giudicando del perchè delle cose viene costituita come veduta e possanza di cose pre-

(1) Detta collezione, pag. 732-735 Questo frammento non è riferito da Stobeo, ma da Giamblico e tradotto da Giovanni North.

ziosissime. Così rassomiglia al sole, che vien appellato occhio ed anima dei viventi : perocchè per lui tutte cose si veggono, si generano, si radicano, e dopo che sono nate, si alimentano, si ingrandiscono e si ristorano. »

« Fra tutti gli animali l'uomo fu creato sapientissimo. Imperocchè egli contemplar può le cose esistenti, e da tutte ritrarre scienza e ordinamento. Oltracciò Dio stampò e infuse in lui tanto il sistema dell'ordinamento, secondo il quale tutte le specie delle esistenti cose si diramano, quanto le significazioni delle cose e delle parole (1), imperocchè fu assegnato un luogo particolare per formare il suono delle voci, e questo consiste nella gola, nella bocca e nel naso. E siccome l' uomo è formato quale stromento delle voci per cui i nomi e le cose vengono espresse, così egli è pure stromento delle nozioni che si ritraggono dalle cose esistenti. Quest' ultima opera di sapienza è quella a cui parmi che l' uomo sia nato e costituito, e per la quale egli ricevette da Dio le facoltà e gli stromenti, ossia i mezzi onde esercitarle

ὄργανά τε καί δυνάμιες ειγενηφε

L'uomo è nato e costituito in modo che possa nell' universo contemplare l' ordine della natura. Per lo che se la ragione dell'uomo contempla nell'universo la ragion della natura, e la sapienza dell'uomo considera e va squittinando le vie e i mezzi delle cose esistenti, ne viene per chiara conseguenza essere la ragione

(1) Ecco l'idea dell'uomo *Microcosmo* ossia *Mondo in piccolo*, sulla quale furono fabbricati tanti sistemi in molte scienze. L'unico filo ragionevole sta nel pensare che la cifra ideale del mondo intanto simboleggia l' uomo in quanto essa è investita della personalità di una stessa mente che contempla in se stessa e *per speculum et in enigmate* i segni reali delle cose esteriori. Siccome poi quello stesso fiato che soffia entro stromenti diversi prende diverse specie di voci in conseguenza dei rapporti reali che passano fra le qualità dello stromento e la natura e la forza dell'aria, siccome quegli stessi raggi di luce che cadono su specchj piani, convessi, concavi, cilindrici presentano le immagini degli stessi oggetti sotto cento guise diverse, così si deduce la diversità delle cose dalla diversità delle concezioni esterne, senzachè si possa concludere una reale diversità sostanziale corrispondente alle pluralità apparenti.

dell'uomo parte di quella ragione dotata di mente che riscontrasi nell' universo. »

« La sapienza non versa solamente su di uno o di altro particolare delle cose, ma bensì assolutamente sopra tutte quelle che esistono. Non deve dunque di ogni cosa speciale indagare dapprima i principj; ma quelli che sono comuni alle cose tutte. Officio della sapienza si è prendere di mira e contemplare quelle cose che accadono in generale; e però la sapienza ritrova i principj delle cose tutte. »

« Chiunque pertanto può risolvere tutti i generi che vengono formati da uno ed identico principio, e quindi di nuovo comporre e compaginare col numero, quello a me pare sapientissimo e sopra modo veracissimo. Allora dir si può aver trovato una bellissima specula dalla quale può contemplar Dio e le altre cose tutte da lui separate nella loro serie e nel loro ordine. Entrato in questa via larghissima diritto camminerà coll' animo e raggiungerà la meta, perocchè chiaramente cogliendo e concatenando i principj coi loro fini verrà in chiaro essere Dio principio, mezzo e fine delle cose tutte, le quali si effettuano secondo la giustizia e la retta ragione. »

§ VII.

Della cultura della mente (dallo stesso *Archita*) (1).

« Tu devi renderti perito o coll'imparare dagli altri o col ritrovare tu stesso le cose di cui puoi aver cognizione. Se tu impari da altri, tu acquisti da altrui ed aliena è la tua cognizione. Se poi ritrovi tu stesso, la cognizione è tutta tua. »

« Se tu saprai ricercare, facile sarà il ritrovare; se ricercare non sai, difficile sarà il ritrovare. »

« Coll'inventare si rintuzzano le dissidenze e si aumenta la concordia, imperocchè siccome in questa domina l'eguaglianza, così si allontana l'iniquità, e mediante di lei si compongono i contratti. Mercè di lei i poveri ricevono dai ricchi, e i ricchi concedono ai

(1) Detta collezione, pag. 702.

poveri, dopo che credono gli uni e gli altri di conseguire equi partiti.

« Colla vista della equità si ottiene una norma per conoscere gli uomini che recano ingiuria ossia danno ingiusto, e però serve di freno a coloro che sono instrutti e prima di recar danno, lo previene. Perocchè essi ben sanno di non poter nascondere il danno recato allorchè si venga all' effetto: quanto poi agli imperiti, dimostrandosi il misfatto nella cosa stessa, essi vengono rattenuti dall'ingiuriare (1). »

§ VIII.
Della giustizia (da *Polo* pitagorico) (2).

« Io stimo doversi dire la giustizia madre e nutrice di tutte le altre virtù, perocchè senza di lei niun uomo può essere nè temperante, nè forte, nè prudente. Ciò si vede considerando che la giustizia altro non è che un' acconcia pace ed armonia.

« La dignità di lei viene resa vieppiù manifesta se le altre abitudini umane noi considereremo. Quelle si riferiscono a particolari; ma questa riguarda sì la moltitudine, che interi consorzj. »

« L'impero che regge il mondo tutto viene appellato Provvidenza, e Dice per decreto di certi Dei. Quanto poi alle città, essa viene chiamata e posta nella pace e nel retto ordinamento delle leggi. Nella famiglia questa giustizia si verifica nella concordia del marito colla moglie, nella benevolenza dei servitori verso i padroni e nella cura dei padroni verso dei servitori. Nel corpo la sanità ed il prospero vigore, cose caris-

(1) Da questo brano di *Archita* viene stabilita la necessità della istruzione morale, e raccomandata specialmente, in chi può, la cura di formare se stessi colla dottrina, trattandosi soprattutto di porre a conflitto l' amor proprio cogli interessi altrui. Se una coscienza sia male informata per mancanza appunto di istruzione, essa facilmente trascorre ad atti ingiusti verso altrui, e nello stesso tempo non potendosi dagli ignoranti stabilire un tribunale di opinione mediante una concorde ed illuminata coscienza, si toglie un freno a tutti coloro che non temono di essere vituperati pel loro malfatto.

(2) Detta collezione, pag. 702-703.

sime ad ogni animale, risultano dalla stessa giusta armonia: finalmente nell'animo la sapienza, la quale fra gli uomini deriva dalla scienza e dalla giustizia, risulta da questa stessa armonia.

« Per la qual cosa s'essa così costruisce e conserva le parti ed il tutto, ed effettua fra loro la composizione, come mai non si dovrà tenere come madre e nutrice nel giudizio di tutti? »

§ IX.
Della prudenza (da Archita) (1).

« L'uomo che brama di divenir prudente deve praticare le seguenti cose, cioè: In primo luogo se egli abbia sortito dalla natura un ingegno ed una memoria capaci di cultura e di fatica, egli esercitar si deve assiduamente fin da fanciullo a ragionare, ad un vivere corretto per conseguire una retta filosofia. »

« In secondo luogo deve procurarsi l'esperienza delle cose religiose e l'esperienza dei varj modi di vivere degli uomini. Imperocchè la prudenza vien collocata in due cose: la prima che l'uomo abbia la cognizione e l'abitudine del retto vivere, e la seconda che molte cose abbia veduto ed in parte trattate egli stesso, ed in parte ne abbia notizia per esempio altrui. »

« Non acquisterà al certo prudenza colui che fin da fanciullo non si sarà esercitato a ben ragionare, al vivere corretto, ed in accurate contemplazioni, quando anche avesse udito molti esempj e trattato molte cose. — Lo stesso avviene a colui che si rattiene soltanto nella speculazione. Come colla mera pratica dei particolari si accieca la mente non considerando anche il tutto, così pure col considerare il solo tutto senza discendere ai particolari dell'esperienza non si acquista il lume necessario. Nella stessa guisa che colui che pose insieme le parti di un conteggio può formarsi l'idea della somma totale, così negli affari la ragione illuminata può delineare la totalità della cosa, e l'esperienza giudicare delle particolarità.

(1) Detta collezione, pag. 701.

§ X.

Del matrimonio (di Ocello Lucano) (1).

« Io credo conveniente, *dice il nominato Filosofo* (2), il dire qualche cosa intorno le generazioni degli uomini, e di dimostrare come e per quali leggi debbono essere adempiute. »

« Egli è d'uopo a prima giunta di accordare che noi non dobbiamo avvicinarci alle donne prendendo per iscopo il piacere: ma bensì la generazion dei figli. Egli è certo che le potenze, gli organi e i desiderj che furono dati agli uomini dalla Divinità non furono loro accordati per il piacere, ma per la durevole conservazione della stirpe umana, e per perpetuarla indefinitamente. Siccome era impossibile che l'uomo nato mortale avesse parte ad una vita divina, perchè l'immortalità non poteva essere il retaggio dell'umanità; così Dio ha stabilita questa immortalità rendendo continua e perenne la generazione. È dunque d'uopo fissare da principio che la propagazione non è stata stabilita per il piacere (3). »

« Oltracciò è necessario di considerare che l'uomo nell'ordine delle cose che lo riguardano ha un rapporto diretto coll'ordine dell'universo, e però, formando parte d'una famiglia, d'una città, egli deve supplire a quello che ivi va mancando s'egli non vuole operare contro la società, la politica, la divinità ... La gente dabbene crede esser buona cosa che non solamente le famiglie, ma eziandio le più grandi città della terra sieno popolate, specialmente di buoni cittadini, perchè l'uomo è l'animale il più dolce e il migliore di tutti.

(1) Detta collezione, pag. 645 e seguenti.

(2) Ocello Lucano, nel libro intitolato Περὶ Τοῦ Παντός, o sia *dell' Universo*. Cap. IV.

(3) Ma bensì il piacere fu stabilito per la generazione. Il bisogno della fame ed il piacere del mangiare, del dormire, ec., è il mezzo, col quale la natura spinge la specie umana alla conservazion dell'individuo. Il bisogno ed il piacer dell'amore è il mezzo, col quale la natura spinge il genere umano alla conservazione della specie.

«Coll'osservare la modestia e la pietà nella generazione, gli uomini abiteranno città ben regolate: essi non faranno stolte spese: essi assisteranno i loro concittadini e i loro amici nel governo dello Stato, e in tutti gli affari politici. E non solamente somministreranno una gran moltitudine di abitanti, ma contribuiranno eziandio alla loro perfezione.»

«Parecchi fanno matrimonj senza aver riguardo alla gloria e alla utilità pubblica. Essi non considerano che le ricchezze e la nobiltà della stirpe. In vece di prendere una giovine e bella moglie, ne prendono una attempata: o in vece di sposare una persona, il carattere della quale rassomigli al loro, essi si uniscono ad una donnā illustre per la sua nascita, e ricca assai; ma indi ben presto disputando su la preminenza della loro nobiltà, in vece di vivere in concordia ed unione, vivono nella discordia e nella disunione. La moglie avendo più ricchezza, nobiltà ed amici pretende di comandare a suo marito contra la legge della natura; ed il marito giustamente combattendo, e volendo essere in casa sua non il secondo, ma il primo, non può ottenere il primato. Da tutte queste dispute ne segue che non solamente le famiglie particolari, ma le città sono rese infelici; perciocchè le famiglie formano parte delle città, e queste medesime parti entrano nella composizione del tutto, o sia del mondo: ora è troppo naturale che un tutto composto di parti riesca tale, quali sono le sue parti.»

«Nella stessa guisa che la costruzione delle prime parti contribuisce assaissimo o alla perfezione, o al difetto di un'opera; e così, per esempio, la posizione del fondamento in un edificio, la chiglia nella costruzione di un vascello, il rilasciamento della voce nell'armonia e nella melodia: così pure la disposizione e l'ordine delle famiglié contribuiscono assaissimo a rendere un governo ben regolato, o male organizzato.»

«Coloro che pensano ad aver figli debbono praticare questi precetti. È di mestieri inoltre ch'essi schivino accuratamente tutto quello che è imperfetto: perchè fra le piante e gli animali le cose imperfette non sono

feconde. Avvi un certo tempo fissato dalla natura alla produzione dei frutti, affinchè questi frutti e i loro semi sieno prodotti da corpi fortificati e perfezionati. Per questa ragione è necessario allevare i fanciulli e le fanciulle in esercizj adattati e continui, e dar loro una educazione conveniente ad una vita laboriosa, savia e costante nella virtù. »

« Parecchie cose v' ha nella vita umana, intorno le quali una tarda cognizione è la migliore. Conviene allevare la gioventù a non ricercar l'uso dei piaceri amorosi prima dell'età di vent'anni: e fa d'uopo avvezzarli, allorchè ne fanno uso, a servirsene di rado. S'eglino seguiranno queste massime, ed osserveranno una lodevole continenza, essi si formeranno un eccellente temperamento. »

« Mediante i precetti che dannosi alla gioventù nella sua infanzia debb'essere proibito nelle città greche di giacere colla propria madre, colla propria figlia e colla propria sorella. È d'uopo inoltre che non sia permesso di usare nelle pubbliche piazze; perchè egli è bello ed utile che gli ostacoli a questo piacere sieno in grandissimo numero. »

« Coloro che vogliono procrear la prole dèbbono avere dell'antivedenza su questo punto. La precauzione più necessaria a colui che intende dar l'essere ad un figlio è un regime casto e sano, ed una savia ritenutezza nella quantità degli alimenti, ed un'attenzione intorno al tempo, nel quale questi alimenti debbono esser presi. È d'uopo pur anche di schivare l'ubriachezza e tutti i turbamenti, dai quali le abitudini del corpo ne riportano detrimento. Ma quello che soprattutto è necessario di osservare si è di por mente che nell'istante della generazione abbiasi lo spirito tranquillo; perciocchè i principj generanti sono resi cattivi dalle affezioni sregolate, incostanti e soverchiamente focose. »

« Non saprebbesi pertanto impiegare abbastanza di diligenza e di applicazione ad oggetto d'aver figli ben nati, e quindi bene allevati. Se quelli che amano i cavalli, i cani, gli uccelli, hanno cura della generazione di questi animali, ed osservano come, in qual

tempo e per quale animale convenga farli procreare affinchè la razza non venga a deteriorare, non è ella forse cosa vergognosa che gli uomini non facciano alcun conto de' loro figli, che li generino a caso, ed abbiano pochissima cura del nutrimento loro e della loro educazione? La negligenza intorno a queste cose è cagione della malizia e della malvagità umana, e col finire nel far degenerare la specie degli uomini, la si rende simile a quella delle bestie. »

SENTENZE MORALI PITAGORICHE

(Da Sesto filosofo) (1).

Sentenze risguardanti se stesso.

1. Tu hai in te stesso qualche cosa simile a Dio; e però usa di te stesso come di un tempio di Dio.

2. Tempio santo a Dio si è la mente dell'uomo pio; ed ottimo altare si è un cuor mondo e senza peccato. Avvezza l'anima tua a sentir dopo Dio l'eccellenza di se stessa. La ragione che sta in te è luce della tua vita.

3. Incontaminato custodisci il tuo corpo, come se avessi ricevuto un vestimento da Dio. L'uomo che si lascia vincere dal ventre assomiglia alla bestia.

4. Coltiva ciò che sta dentro di te, nè voler recargli oltraggio colle libidini corporali. Le ricchezze del saggio stanno nella continenza. L'uomo libidinoso è inutile a tutto.

5. L'uomo che conosce Dio non adopera molta ambizione. Turpe ritieni il lodar te stesso. Il millantatore non è sapiente.

6. Non prestare orecchio a tutti.

7. Prepara te stesso e rassegnati alle tribolazioni, e viverai lieto. Se vuoi vivere lietamente non imbarazzarti di molte cose, perocchè non potrai bastare a tutte.

8. Chi desidera di essere instrutto diviene operatore di verità.

(1) Detta collezione, pag. 645 e seguenti.

9. Quando il tiranno ti minaccia ricordati chi sei. Sul corpo solo del sapiente il leone ed il tiranno possono aver dominio.

10. Non voler provocare l'odio della moltitudine. Sopportare gli sdegni domestici è da sapiente.

11. Il timor della morte contrista l'uomo a motivo dell'imperizia dell'animo. Non voler per altro tu stesso dar causa alla tua morte.

12. Ottimo è non peccare; ma torna meglio conoscere chi pecca, che ignorarlo.

13. Il soverchio riso indica un animo trascurato: non voler dunque abbandonarti cotanto da stemprarti nel riso.

14. Delle cose che ignori non parlare: di quelle poi di cui sei certo parla opportunamente. Indizio d'imperizia si è una diffusa narrazione. Le parole insulse sono di obbrobrio.

15. Delle cose mondane fa solamente uso secondo il bisogno. Si approssima a Dio colui che si sottrae da bisogni non necessarj. L'amor del danaro indica l'amore delle cose carnali.

16. Pernicioso è servire ai vizj; perchè quanti vizj ha un'anima, essa ha altrettanti padroni. Sia dunque contento della mediocrità. Studia di essere magnanimo.

17. Opera cose grandi senza prometterle prima.

18. Il sapiente opera in modo da non perdere il tempo.

Sentenze risguardanti altrui.

1. L'ostia sola accetta a Dio si è il beneficare altrui con ragione. Se sarai benigno verso gl'indigenti sarai grande presso Dio.

2. Se tu vieti l'uomo ingiusto dall'operare ingiustamente, tu lo punisci secondo Dio.

3. Quale vuoi l'uomo convivente con te, tale sia tu verso ognuno di essi. Grande empietà si commette contro Dio coll'affliggere l'uomo. Ama qualunque di natura simile a te. Non fare ciò che soffrir non vorresti da altri.

4. Meglio è esser vinto da chi dice il vero, che vincere un bugiardo.

5. Turpissima cosa è comandare ad altri ciò che per te sarebbe turpe il fare.

6. Quando presiedi agli uomini pensa che Dio presiede a te.

7. Maggiore è il pericolo di chi giudica, che di colui che è giudicato.

8. Venera il sapiente come immagine del Dio vivente.

9. Non istimare assai un uomo perchè abbonda di danaro e di ricchezze.

10. Usa di tutti gli uomini come se dopo Dio fosti loro curatore. Chi abusa degli uomini abusa di se stesso. Onorando il sapiente onorerai te stesso.

11. Sono empj coloro che avendo lo stesso Dio padre comune non pongono in comune gli aiuti ed i sussidj. Bello è anche il digiunare per soccorrere il povero.

12. Chi presta un beneficio e lo rinfaccia reca più un oltraggio che un bene.

DELINEAZIONE

DELLA

FILOSOFIA MORALE

DI

JACOPO STELLINI (1).

« Egli è manifesto che l'unico fine della morale non è che l'acquisto dell'umana felicità naturale. »

« L'acquisto di questa felicità dipende dall'uso retto

(1) Estratto dalla Galleria dei Letterati ed Artisti delle province veneziane nel secolo decimottavo. — *Volumi 2., Venezia Tipografia Alvisopoli* 1824

Jacopo Stellini — Friulano — Cividal di Friuli vide nascere da un povero sarto questo sapientissimo uomo nel 1699. Vestì l'abito della religione somasca in età di 18 anni, e passò poco dopo a Venezia dove fu maestro di rettorica. Lo trasse di buon' ora fuori del chiostro la affidatagli educazione di due fratelli patrizj, ultimo rampollo della grandezza del nome veneziano Angelo Emo ammiraglio celebratissimo, Alvise Emo illustre per politica dottrina e per maschia eloquenza. Padova vide lo Stellini salire alla cattedra di Etica nel 1739, e videlo sostenerla con gloria per oltre trent'anni, cioè sino al compiere de' suoi giorni nel 1770. Non solo tutto ciò che la filosofia ha di più raro ed astruso gli fu famigliare, ma spaziò ne' vasti campi delle umane discipline, riuscendo sommo in alcune, grande in parecchie, non mezzano in nessuna. Levò sì alto grido il suo libro de *ortu et progressu morum* che si divulgò la fama del suo nome presso gli stranieri, e il Beccaria non cessava di leggerlo e di ammirarlo. Le sue lezioni di Etica pubblicate postume, e poi ridotte in succo nelle forbite lettere stellininane del cavaliere Luigi Mabil, facilitano oggidì ad ognuno la cognizione di quella scienza. Non era lo Stellini punto vago di pubblicare i suoi scritti, e ne saremmo molto al digiuno senza la diligenza del dotto P. Evangelj, il quale diverse opere diede alle stampe traendole da schede molto avviluppate e confuse. Brutto nel genere della bruttezza di Socrate, e come Socrate precettore di costumi fu di animo pacato, innocente nei piaceri, tenero nelle amicizie, memore dei beneficj, nemico dell'adulazione, dell'alterigia, dell'impostura, quell'esemplare in somma che nelle sue opere morali erasi magistralmente delineato.

delle facoltà dell' uomo naturali relativamente agli oggetti loro. »

« L'uso retto di queste facoltà dipende dallo stabilimento degli uffizj che la natura ha prescritti ad esse, e de' limiti entro i quali ciascuna dee contenersi. Stabilire gli ufficj è lo stesso che fissare a quali cose debba determinarsi l'uso di ciascheduna, e stabilire i limiti è lo stesso che determinare fino a qual punto l'uso loro possa portarsi. »

« Dallo stabilimento degli ufficj e de' limiti nasce l'equilibrio e l'armonia che dee mantenersi tra tutte le facoltà umane, perchè l'uso dell' una non sia dall' uso dell'altra turbato, nè soverchiandosi smoderatamente si rendano l' una l' altra inutili; ma tutte insieme s' accordino a fare un tutto ben ordinato ed unito, e contribuiscano ognuna quella parte che loro conviene a' bisogni della vita umana: onde l'uomo sia capace delle funzioni tutte, per le quali è stato fatto, e di tutti i beni che l' autore della natura ha ad esso con atta proporzione accomodati. »

« Ma come l' uomo non è solitario, ma congiunto con altri uomini ad esso simili, e delle stesse facoltà provveduti; così l' uso delle sue facoltà determinar non si deve relativamente ad esso solo, ma anche riguardo agli altri coi quali la natura ha voluto che egli abbia della congiunzione: e questo pure dee proporzionarsi in modo, che di molti tutti particolari, ognuno in se stesso ben ordinato, possa formarsi un tutto universale perfettamente quanto è possibile simmettrizzato. Per la qual cosa è necessario che niuno porti l'uso delle sue facoltà fino al segno che potrebbero portarsi, se si considerasse chi le possiede riguardo solo a se stesso; ma dee temperarlo in modo, che non impedisca l'uso convenevole anche delle facoltà di coloro che gli sono vicini; e li privi per conseguenza de' beni che loro egualmente appartengono.

« Quindi l'uso delle facoltà umane, perchè sia retto, dee determinarsi, e riguardo all'uomo che le possiede, e riguardo agli altri, sovra le facoltà de' quali elle possono avere qualche influenza reciproca. Da questo uso così fissato dipende la perfezione dell' uomo quanto al ben essere proprio, o relativo alla società. »

«L'esercizio delle facoltà nostre convenevole all'uso retto già stabilito sono gli atti virtuosi; e la costante determinazione di tenere le facoltà medesime dentro gli ufficj e limiti rettamente determinati, è la virtù generale che deve chiamarsi la vera forza dello spirito umano. »

«L'ultima conseguenza di questa perfezione è in chi la possiede una soddisfazione pura, solida e costante, quanto la natura delle cose umane lo può permettere, ed in tutta la società l'acquisto e possedimento dei massimi beni, di cui la vita umana è capace, quali sono la tranquillità, la sicurezza e l'abbondanza di tutte le cose che possono rendere la vita amabile. »

« Posto ciò, tratteremo prima delle facoltà dell'uomo naturali, delle quali sono tutti a parte in qualche grado, degli usi che se ne fanno comunemente, e degli effetti che ne risultano. In secondo luogo, dell'uso retto di ciascheduna, considerando l'uomo in uno stato assoluto. In terzo luogo, dell'uso retto di ciascheduna, considerando l'uomo in uno stato relativo agli altri uomini. In quarto luogo, si applicheranno i principj stabiliti alle diverse situazioni, in cui sogliono trovarsi gli uomini nel corso comune della vita. Finalmente, in ultimo luogo si faranno delle considerazioni sovra il sistema che ne risulta dalle leggi sopraddette, e sovra la felicità alla quale un uomo può aspirare in questa vita, dove si esamineranno i sentimenti de' filosofi sovra questo punto. »

«Questo è il piano ch'io mi sono proposto per non allontanarmi dal sistema di Aristotele, che non ha preso a considerare altra felicità che la puramente umana, indipendentemente da qualunque relazione alla vita futura; non avendo egli in mira che di formare de' buoni cittadini, ed atti a costituire una ottima repubblica. Quindi viene comunemente accusato d'essere un filosofo troppo materiale e pochissimo religioso. Se questa fosse un' accusa legittima, essa tanto più dovrebbe valere in un filosofo cristiano, che dalla fede illuminato dee dirigere tutte le operazioni sue all' altra vita. Ma credo che per essere in questo proposito esente da ogni giusta imputazione,

basti che i principj, che si stabiliscono per la felicità della vita presente, non siano incompatibili con quella della vita avvenire. Questo è l' ultimo grado, a cui possa arrivare la ragione umana pura, che non voglia far uso della rivelazione; essendo ciò riservato interamente alla Teologia, colla quale Aristotele, ch'io ho l' obbligo di spiegare, non ha relazione alcuna. »

«Tutto quello che si trova dalla legge divina proibito, si troverà qui parimente contrario alla rettitudine che la ragione prescrive all'umana facoltà; benchè tutto quello che l'Evangelio consiglia di fare per agevolarci la strada alla beatitudine eterna, e levarci di mezzo gli ostacoli che ci si attraversino, non si trovi qui proposto; anzi la presente felicità qualche volta dimandi che si faccia il contrario, e questa è la massima difficoltà che si possa opporre al metodo nostro. »

« Ma se si prende a considerare la cosa più dappresso, si vedrà prima che le cose dall'Evangelio consigliate di fuggire non lo sono perchè sieno in se stesse cattive, ma perchè servono solamente d' intoppo ad un bene maggiore, e per l' abuso che l' uomo ne suol fare comunemente. Onde l' abbracciarle come parti della nostra felicità presente non è fallo d' altra spezie che d' imprudenza e di presunzione. In secondo luogo, esaminando il nostro sistema si troverà che anche in questa parte ei non è molto lontano dai consigli evangelici; non potendosi ottenere quell' armonia che si prescrive nelle facoltà umane e nell' uso degli oggetti loro, senza essere obbligati a fare dei sacrifizii di quelle cose, che prese assolutamente potrebbero senza colpa godersi. Onde quand' anche non si segni la strada che dalla vita presente, per li medesimi passi può tendersi alla futura, quando vi si aggiungano i lumi e le mozioni necessarie. (1) »

(1) Taluno essendosi permesso di censurare lo spirito del sistema dello *Stellini*, egli rispose colla seguente lettera:

„ Vi sono tenuto sommamente per molti capi, ma principalmente per la bontà che avete avuto di pensare favorevolmente di me, d' interpretare benignamente i miei sentimenti, e di procurare che la vostra interpretazione sia ricevuta da quella persona, che prendendo forse occasione dalla man-

canza d'espressioni o di metodo ha sostituito nel piccolo saggio che avete letto, ciò che la fecondità della sua fantasia, o la esuberanza della sua dottrina le ha presentato alla mente. Quella parte in cui più facilmente poteva darsi luogo a qualche equivoco l'ho letta, prima di darla fuori, ad un uomo dotto, ed in materia di religione scrupoloso piuttosto che dilicato; ed avendolo interrogato su questo punto non ho veduto ch'ei vi facesse alcuna difficoltà. Di fatto io la fo alla neutoniana: poste alcune leggi per esperienza note, ne deduco le conseguenze, senza nè indagare nè determinare la ragione delle leggi stesse. La legge nel nostro caso è, che la natura umana è dotata di varie facoltà per operare; che queste facoltà non sono tutte egualmente facili a mettersi in atto, nè hanno tutte la stessa forza. Altre non han bisogno che dell'applicazione dell'oggetto e dell'organizzazione e temperatura del corpo, per essere nella massima disposizione a fare le funzioni loro: altre non hanno la consistenza ed attività necessaria che dopo una lunga cultura ed un esercizio laborioso. I sensi e le passioni varie di vigore secondo la varietà delle costituzioni corporali non han bisogno che d'occasione per esercitare tutta la loro forza. L'intelletto e la volontà non hanno molto di robustezza, se non sono con diligenza coltivate. Questo è di fatto, e già spiegato a lungo da me nella storia che ho fatto delle facoltà umane, e della loro forza diversa, per poter a ciascuna determinare i limiti convenevoli da' quali nascono le virtù. Donde poi sia nata la diversità della forza, e dell'agevolezza o difficoltà che s' incontra nell'esercizio di queste facoltà non tocca a me nè cercare, nè stabilire. Epicuro lo attribuiva alla natura dell'uomo che non può essere diversa da quello che è. Platone alla malignità della materia, che impedisce la mente. Noi cattolici, dalla fede illuminati, dal peccato originale lo riconosciamo. Quanto alla parola di *Sviluppo* lascio la libertà di cangiarla a chi vuole, mentre non mi sono servito di essa che come d' un termine metaforico, su cui non ho appoggiato altro che delle altre metafore nate in conseguenza della prima, per trasportare la cosa dalla mente alla fantasia. Per altro lasciando la metafora non vo' dir altro in sostanza, se non che gli uomini credono bene quello che si trova per accidente accomodato a ciascuno, e quello ognuno stima accomodato a se, che si riferisce più alla facoltà che lo domina. Donde poi queste facoltà nascano, come agiscano, è tanto difficile da assegnarsi, quanto la natura dell'animo da cui nascono, e dell'organizzazione delle più minute parti del corpo da cui dipendono in qualche parte. Ma io considero tutte queste cose come fenomeni, posti i quali possono spiegarsene molti altri con quella evidenza, che può aversi nelle cose composte di molti elementi l'uno coll'altro in infinite maniere e proporzioni contemperati. Quanto allo Spinosismo, s'egli si trova dentro, vi si trova come lo Stoicismo e lo Epicureismo, e tutte le altre stravaganze de' filosofi. Ma dovrebbe chiamarsi piuttosto Parmenidismo, per la stessa ragione per cui non si chiama lo

Epicureismo, Lucrezianismo, perchè Lucrezio l'ha professato dopo. Perchè denominare da Spinosa sentenze nate tanti secoli prima di lui? quando non fosse per conciliare dell'orrore alla sentenza del nome di un autore esoso, *Sed non erat hic locus*; come neppure lo era perchè voi perdeste la vostra dolcezza naturale su questo punto. A censure di questa sorte si risponde con un sorriso. Ma l' amor vostro vi faceva temere qualche cosa di peggio, sentendo un' accusa fatta però da uno che se ha cervello, o qualche opinione di se, non aveva letto quello che accusava. „

FINE

INDICE

DELLE COSE CONTENUTE IN QUESTO TOMO.

PARTE PRIMA

Della Felicità.

PARTE SECONDA

Della virtù morale in generale.

PARTE TERZA

Delle virtù morali in particolare.

PARTE QUARTA

Delle virtù intellettuali.

PARTE QUINTA

Di alcune qualità dell' animo che non sono nè vizj, nè virtù.

Pensieri di altri pitagorici.

SENTENZE MORALI PITAGORICHE
(Da Sesto filosofo)

FINE

Prezzo lir. 2. 50 italiane.

Pari ad aust. lir. 2. 86